

UNIVERSITÉ DE GENÈVE
FACULTÉ DES LETTRES

LA MÉTAPHORE DU MIROIR
DANS
LES ÉPÎTRES DE SAINT PAUL
AUX CORINTHIENS

(avec 13 figures)

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE
POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR ÈS LETTRES

par

NORBERT HUGEDÉ

de FRANCE

Licencié ès lettres, diplômé d'études supérieures

Thèse N° 157

NEUCHÂTEL
IMPRIMERIE DELACHAUX & NIESTLÉ
1957

LA MÉTAPHORE DU MIROIR
DANS LES ÉPÎTRES DE SAINT PAUL
AUX CORINTHIENS

UNIVERSITÉ DE GENÈVE
FACULTÉ DES LETTRES

LA MÉTAPHORE DU MIROIR
DANS
LES ÉPÎTRES DE SAINT PAUL
AUX CORINTHIENS

(avec 13 figures)

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE
POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR ÈS LETTRES

par

NORBERT HUGEDÉ

de FRANCE

Licencié ès lettres, diplômé d'études supérieures

Thèse N° 157



NEUCHÂTEL
IMPRIMERIE DELACHAUX & NIESTLÉ
1957

UNIVERSITÉ DE GENÈVE

FACULTÉ DES LETTRES

La Faculté des Lettres, sur le préavis d'une commission composée de MM. les professeurs V. MARTIN et F. LEENHARDT et de M. F. ROBERT, professeur à la Sorbonne, autorise l'impression de la thèse présentée par M. NORBERT HUGEDÉ, intitulée : *La métaphore du miroir dans les épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, sans exprimer d'opinion sur les propositions qui y sont énoncées.

Genève, le 26 février 1957.

Le Doyen :
PAUL COLLART

Thèse N° 157.

Cette thèse est publiée dans la collection *Bibliothèque théologique*, chez Delachaux & Niestlé, Neuchâtel et Paris.

A MON PÈRE



Digitized by the Internet Archive
in 2026

AVANT-PROPOS

M. H. I. Marrou écrivait naguère en présentant l'un des excellents ouvrages qu'il a consacrés à l'examen de l'influence exercée par la culture antique dans la formation de la pensée chrétienne : « C'est en effet un problème essentiel et difficile à résoudre que de mesurer ce qu'une pensée doit au milieu culturel dans lequel elle baigne, dont elle reflète, souvent sans le savoir, les idées, les passions, les préjugés. L'intelligence utilise des cadres, des techniques (arts, sciences, etc.) qu'elle reçoit de la civilisation qui la nourrit : dans quelle mesure sa liberté et sa puissance dépendent-elles de ces emprunts ? La question est déjà passionnante en elle-même ; il est plus nécessaire encore de l'étudier quand il s'agit d'approcher d'une pensée comme celle de saint Augustin, à la fois très proche de nous et très étrangère, tour à tour si séduisante et si déconcertante, d'une portée éternelle et pourtant si bien « datée »¹. » Ce qui est dit ici de saint Augustin, on peut le répéter sans y rien changer pour saint Paul. Avant le Père de l'Eglise, l'Apôtre des païens s'est trouvé devant le difficile problème de faire pénétrer la pensée chrétienne dans un milieu culturel dont par nature elle différait essentiellement, en l'adaptant à l'esprit grec et en la préservant tout à la fois des influences qu'elle pouvait en recevoir, influences qui étaient propres à changer l'orientation des nouvelles préoccupations religieuses, voire à en modifier la structure même. Dans quelle mesure est-il parvenu à conserver à l'Evangile sa pureté primitive, son originalité foncière ? Dans quelle mesure même a-t-il pris conscience de l'importance du problème qui se présentait à lui, auquel il devait à lui seul apporter une solution — sa solution ? Dans quelle mesure en un mot, la culture antique a-t-elle joué un rôle dans l'élaboration d'une pensée qui ne serait plus tout à fait celle de l'Eglise primitive, sans être encore entièrement grecque, et qui serait particulière à saint Paul ?

Telles sont les questions qui s'étaient offertes à nous lorsque nous avons abordé, voilà près de quatre ans, dans un mémoire d'études supérieures présenté à la Faculté des lettres de Rennes, l'examen des relations entre saint Paul et la culture grecque. Faute de documents vraiment historiques, et devant les conclusions contradictoires auxquelles aboutissaient les

¹ H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p. xiv.

meilleurs exégètes¹, la question nous paraissait rester ouverte. Il nous avait semblé nouveau de l'envisager d'un point de vue purement littéraire et d'appliquer les méthodes souvent si fructueuses de l'analyse philologique à l'étude du langage des Epîtres. Nous entendions d'ailleurs « langage » dans un sens très large. Il ne s'agissait pas seulement du vocabulaire, mais « de toute cette matière qui devance la pensée, qui la suscite, l'aide et la prolonge, tout en lui demeurant étrangère »², c'est-à-dire de tout un ensemble d'expressions familières, de citations, de comparaisons, de métaphores, de procédés de raisonnement, en bref de ce qui trahit une civilisation particulière. Ne pouvant assister à la genèse de la pensée qui s'organise peu à peu à partir d'éléments divers et se projette finalement dans les mots, nous n'avons essayé de saisir que cette projection, afin de conclure, à force d'analyses, à l'origine qu'elle laissait supposer.

Nous avons d'abord été surpris par la quantité de rapprochements qui existaient entre les Epîtres et certains thèmes hellénistiques, rapprochements qu'une simple lecture ne permettait pas de déceler, mais que révélait déjà une étude plus approfondie. Notre surprise première a peu à peu fait place à un profond sentiment d'impuissance devant une matière trop abondante que nous n'arrivions plus à maîtriser : au moins avons-nous pris conscience de l'étendue et de la gravité d'un problème qui, malgré quelques excellentes études qui y ont été consacrées³, reste encore largement inexploré.

Les pages qui suivent n'apporteront qu'une modeste contribution à la résolution de ce problème. Au moins en reste-t-on conscient. Dans l'examen des procédés d'expression dont use saint Paul, nous avons d'abord limité notre projet à la catégorie des images; puis devant l'étendue et la diversité des recherches que ce seul domaine exigea bientôt, nous nous sommes contenté d'étudier une seule de ces images, qui semble particulière à l'apôtre et qui va nous permettre de pénétrer au cœur même du problème des influences réciproques de l'hellénisme et du judaïsme sur sa pensée : la métaphore du miroir. Celle-ci présente l'inconvénient d'être peu employée, du moins explicitement. Toutefois, abordant le problème de la connaissance religieuse, elle reste suffisamment importante pour avoir déjà attiré l'attention des exégètes⁴. En choisissant cette image, notre

¹ Voir l'historique de la question (jusqu'en 1921) dans la thèse de C. TOUSSAINT, *L'hellénisme et l'apôtre Paul*, Paris, date indiquée.

² Cf. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris (thèse), 1933, p. xi. Voir également p. ix-xxiv les intéressantes remarques de l'auteur à propos de la méthode à employer dans l'étude d'une pensée.

³ Voir ci-dessous la bibliographie, p. 12.

⁴ Par exemple celle du P. J. DUPONT, « Le chrétien, miroir de la gloire divine, d'après 2 Cor. 3. 18 », dans *RB*, t. LVI, juillet 1949, et dans son ouvrage : *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain-Paris, 1949, p. 105-148.

propos n'est pas d'envisager tous les aspects de l'influence hellénistique dans l'œuvre de saint Paul, mais de parvenir sur un point précis de sa pensée à des conclusions solidement établies. Notre travail aura atteint son but si, même ainsi limité, il parvient à tout dire.

Nous avons suivi dans notre plan la marche logique qui a présidé à nos recherches. Il nous a d'abord fallu relever les cas où l'image du miroir se trouve employée par saint Paul, et examiner les diverses hypothèses qui ont été proposées pour en expliquer la provenance. Nous avons trouvé fort peu de choses dans les commentaires qui, lorsqu'ils n'attribuent pas le caractère défectueux de la vision spéculaire dont parle l'apôtre à une prétendue imperfection des miroirs métalliques des Anciens, signalent tout au plus en passant que la métaphore peut avoir une origine hellénistique, sans prêter attention, semble-t-il, à l'importance de ces conclusions; dans l'ensemble, on fait assez de cas de deux hypothèses principales, formulées par R. Reitzenstein et par H. Achelis, hypothèses qu'il nous faudra examiner de près. Cette première partie de notre travail est assez négative, et ne nous mettra qu'indirectement en contact avec les textes pauliniens. Aussi reviendrons-nous à ceux-ci, et après avoir constaté que l'Ancien Testament n'en donne pas d'explication satisfaisante, force nous sera de nous tourner vers la littérature hellénistique pour justifier l'emploi que fait saint Paul de la métaphore du miroir. Nous n'avons pas hésité à mettre les textes sous les yeux du lecteur, à les examiner avec lui, non pour faire un fastidieux étalage d'érudition, mais pour appuyer nos conclusions sur des bases sérieusement contrôlées. Ces conclusions méritaient une contre-épreuve: celle-ci nous sera fournie par l'examen du contexte; après avoir observé d'une manière toute statique un moment ponctuel de la pensée de Paul, il nous restera à en retracer l'évolution, afin de déterminer ce qui, dans la suite des idées, a pu susciter l'évocation d'une source hellénistique. Cette contre-épreuve nous permettra en même temps d'apprécier l'étendue de l'influence grecque sur la pensée de l'apôtre.

Les analyses que nous présentons veulent rester littéraires: n'attendons donc pas d'elles des conclusions qui permettent d'apporter quelque nouveauté dans l'étude de la théologie paulinienne. Tout au plus permettront-elles de définir « l'hellénisme » de saint Paul ¹, et d'en montrer les limites: ce sera là leur principal mérite. Encore nos conclusions resteront-elles provisoires, tant que d'autres études semblables, qui auront à cœur d'examiner chacune des images employées dans les Épîtres, ne seront pas venues les confirmer. Au fond, nous ne faisons qu'apporter la première pierre d'un édifice qu'il reste à construire.

¹ Nous empruntons l'expression à C. TOUSSAINT, *op. cit.*

* * *

Nous tenons à exprimer ici notre reconnaissance envers MM. les professeurs de l'Université de Genève, M. V. Martin et M. F. J. Leenhardt, qui ont bien voulu accepter le projet de cette thèse et nous guider de leurs conseils. Les conversations que nous avons eues avec M. P. Bonnard n'ont pas été sans jouer un rôle déterminant dans la délimitation de notre sujet : qu'il trouve ici l'expression de notre gratitude. Nous tenons à remercier tout particulièrement M. F. Robert, professeur à la Sorbonne, qui après avoir dirigé nos premières études lorsque nous étions à Rennes, a bien voulu nous suivre dans cette nouvelle étape de nos recherches.

Collonges-sous-Salève, 5 octobre 1956.

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

A. LES TEXTES

Nous avons utilisé pour le Nouveau Testament le texte de l'édition (révisée) de E. NESTLÉ. Nous n'avons pas cru devoir nous en tenir à une traduction plutôt qu'à une autre : nous justifions, lorsque c'est nécessaire, la leçon adoptée.

Notre champ d'investigation se limite essentiellement aux épîtres corinthiennes. Nous n'aurons donc pas à aborder le problème de leur authenticité, les critiques les plus sévères s'accordant pour les attribuer à l'apôtre. Nous aurons sans doute à citer quelques passages des autres épîtres : disons que nous les considérons toutes comme l'œuvre de saint Paul, même l'Épître aux Ephésiens et les épîtres Pastorales. Nous nous plaçons d'ailleurs ainsi dans la ligne de l'exégèse moderne, qui tend de plus en plus à revenir de la méfiance du rationalisme. Ce n'est pas le lieu ici d'exposer nos raisons ; qu'on les accepte au moins comme hypothèse de travail : les conclusions auxquelles nous aboutirons viendront en confirmer la vraisemblance.

Pour l'Ancien Testament, nous citons d'après la version des *Septante* (édition de RAHLFS, Stuttgart, 1935) ; c'est à cette traduction que saint Paul se réfère généralement.

Pour les textes de la littérature grecque et latine, nous utilisons la *Collection des Universités de France* (dite Budé). Pour les œuvres qui n'ont pas encore été publiées dans cette série, nous avons recours à la bibliothèque *Teubner*.

Signalons en outre : pour Philon : L. COHN-P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, t. I-VI ; t. VII, Indices (H. LEISEGANG), Berlin, 1896-1930 ; H. DIELS, *Doxographi graeci*, 2^e éd., Berlin, 1929 ; J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. I-III, Leipzig, 1903-1905.

Les Pères de l'Eglise sont cités d'après la Patrologie de MIGNE.

B. TRAVAUX ¹

H. RIESENFELD a publié en 1941 une revue des principaux travaux touchant au sujet que nous abordons (« Etude bibliographique sur la notion biblique d'ΑΓΑΠΗ surtout dans 1 Cor. 13 », dans *Coniectanea Neotestamentica*, t. V, 1941). Nous y renvoyons le lecteur pour les détails. Signalons à titre de référence, et en suivant un ordre chronologique :

- PREUSCHEN, « Das Rätselwort im Spiegel, I Kor. 13. 12 », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 1900, p. 180-181.
- A. HARNACK, « Das hohe Lied des Apostels Paulus von der Liebe (I Kor. 13) und seine Religionsgeschichtliche Bedeutung », dans *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, Philol.-hist. Kl., Berlin, 1911, t. I, p. 149-158.
- R. SEEBERG, « Das Rätsel des Spiegels », dans : *Die Reformation*, t. XI, 1911, p. 137-139.
- R. REITZENSTEIN, « Historia Monachorum und Historia Lausiaca, eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker », *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, nouvelle série, t. VII, Göttingue, 1916, p. 242-256 et p. 260.
- « Die Formel « Glaube, Liebe, Hoffnung » bei Paulus », dans *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1916, Berlin, p. 413.
- « Himmelswanderung und Drachenkampf », Leipzig, 1916, dans *Festschrift F. C. Andreas*, Leipzig, 1916.
- P. CORssen, « Paulus und Porphyrios, zur Erklärung von II Kor. 3. 18 », dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, t. XIX, 1918, p. 2-10.
- « Paulus und Porphyrios », dans *Sokrates*, Berlin, 1919, I, p. 18-30.
- H. KURFESS, « Mysterienformungen bei Paulus ? », dans *Der Katholik*, t. XXII, 1918.

¹ La bibliographie que nous citons ici concerne uniquement l'étude de la métaphore du miroir. Nous renvoyons, pour une revue d'ensemble des images employées par saint Paul, aux ouvrages de W. STRAUB, *Die Bildersprache des Apostels Paulus*, Tubingue, 1937 (simple nomenclature : 178 pages); J. ALBANI, « Die Metaphern des Epheserbriefes » dans *Zeitschr. Wiss. Theol.*, 1902; « Die Bildersprache der Pastoralbriefe », *ibid.*, 1903; « Die Parabel bei Paulus », *ibid.*, 1903; R. BULTMANN, *Der Stil der Paulinischen Predigt*, Göttingue, 1910; HEYLEN, *Les métaphores et les métonymies dans les épîtres pauliniennes*, Louvain, 1935 (*ETL*, t. XII, p. 253-290); J. DUPONT, *op. cit.*, passim; A. BRUNOT, *Le génie littéraire de saint Paul*, Paris, 1955, p. 203-215.

- H. ACHELIS, « Katoptromantie bei Paulus ? », dans *Theologische Festschrift für G. N. Bonwetsch*, Leipzig, 1918.
- S. E. BASSETT, « 1 Cor. 13. 12 : βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι » dans *Journal of Biblical Literature*, t. XLVII, 1928.
- J. BEHM, « Das Bildwort vom Spiegel, I Kor. 13. 12 », dans *R. Seeberg-festschrift*, t. I, Leipzig, 1929, p. 315-342.
- G. KITTEL, art. « αἰνίγμα-ἔσοπτρον » du *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. I, Stuttgart, 1933, p. 177-179.
- E. HOFFMANN, « Zu I Kor. 13 und Kol. 3. 14 », dans *Coniectanea Neotestamentica*, III, 1938, p. 28-31.
- G. RUDBERG, « Zu I Kor. 13 » (résumé de *Hellas och Nya Testamentet*), dans *Coniectanea Neotestamentica*, III, 1938, p. 32.
- A. S. PERRY, « I Corinthians 13. 12 a : βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι », dans *Expository Times*, 1946-1947, t. LVIII, p. 279.
- J. DUPONT, « Le chrétien, miroir de la gloire divine, d'après 2 Cor. 3. 18 », dans *Revue Biblique*, t. LVI, juillet 1949.
- *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain-Paris, 1949, p. 105-148.

Nous ne pensons pas devoir mentionner ici les différents commentaires des épîtres de saint Paul. Nous les avons pour la plupart consultés, et nous signalons au besoin le profit que nous en avons tiré. Faisons toutefois une place toute spéciale au commentaire de J. WEISS, *Der erste Korintherbrief (Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T., E. MEYER, V)*, 9^e éd., Göttingue, 1910, p. 318-320.

Nous nous réservons de compléter ces indications bibliographiques au cours de notre étude.

ABRÉVIATIONS

<i>AJA</i>	American Journal of Archæology (Concord).
<i>BCH</i>	Bulletin de Correspondance Hellénique (Paris).
<i>CNT</i>	Coniectanea Neotestamentica (Upsal).
<i>CUF</i>	Collection des Universités de France (Paris).
<i>CVA</i>	Corpus Vasorum Antiquorum (Musée du Louvre).
<i>EB</i>	Etudes Bibliques (Paris).
<i>ERE</i>	Encyclopædia of Religion and Ethics (Edimbourg).
<i>ET</i>	Expository Times (Edimbourg).
<i>ETL</i>	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Louvain).
<i>FRLANT</i>	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (Göttingue).
<i>HNT</i>	Handbuch zum Neuen Testament (éd. H. LIETZMANN, Tubingue).
<i>JBL</i>	The Journal of Biblical Literature (Philadelphie).
<i>JTS</i>	The Journal of Theological Studies (Oxford).
<i>MPG</i>	Migne : Patrologie grecque (Paris).
<i>MPL</i>	Migne : Patrologie latine (<i>ibid.</i>).
<i>NRT</i>	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
<i>Pauly-W.</i>	Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft (éd. A. PAULY - G. WISSOWA, Stuttgart).
<i>RB</i>	Revue Biblique (Paris).
<i>R. Bén.</i>	Revue Bénédictine (Maredsous).
<i>RE³</i>	Realencyclopädie für protestantische Kirche und Theologie (Leipzig).
<i>RGG³</i>	Die Religion in Geschichte und Gegenwart (Tubingue).
<i>RHE</i>	Revue d'Histoire Ecclésiastique (Louvain).
<i>RHPR</i>	Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses (Strasbourg).
<i>RHR</i>	Revue d'Histoire des Religions (Paris).
<i>RSPT</i>	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
<i>RSR</i>	Recherche de Science Religieuse (Paris).
<i>RThPh</i>	Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne).
<i>ThWbNT</i>	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (éd. G. KITTEL, Stuttgart).
<i>TSK</i>	Theologische Studien und Kritiken (Gotha).

- ZATW Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (Gies-
sen).
ZNTW Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und
die Kunde der älteren Kirche (Giessen).

Nous abrégeons en outre le titre de certains ouvrages souvent cités :

- L. CERFAUX, *Th. E.* = *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul* (*Unam Sanctam*, X), 2^e éd., Paris, 1948.
J. DUPONT, *Gnosis* = *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Paris-Louvain, 1949.
A. J. FESTUGIÈRE, *Idéal* = *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile* (E. B.), Paris, 1932.
R. REITZENSTEIN, *Historia Monachorum* = *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker, Berlin, 1916.
HMR = *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 3^e éd., Leipzig-Berlin, 1927.

CHAPITRE PREMIER

Voir au moyen d'un miroir

A. LES TEXTES

Saint Paul n'a recours qu'à deux reprises dans ses épîtres à la métaphore du miroir, et c'est à chaque fois en écrivant aux chrétiens de Corinthe¹. Dans la première lettre qu'il leur adresse, après avoir montré la supériorité de l'amour chrétien qui, seul de tous les dons spirituels, atteint la perfection dès ici-bas, l'apôtre en vient à définir deux types de connaissance : opposant la difficulté que l'on a de connaître Dieu aujourd'hui au caractère plénier de la connaissance eschatologique, il écrit : « Aujourd'hui, nous voyons au moyen d'un miroir, en énigme, mais alors (= lorsque ce qui est parfait sera venu, v. 10), nous verrons face à face, βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἑσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον². L'accent est mis ici sur l'imperfection de la vision que procure le miroir : « voir dans un

¹ Saint Paul paraît faire allusion en plusieurs autres endroits à la métaphore du miroir, sans être toutefois aussi explicite qu'en 1 Cor. 13. 12 et 2 Cor. 3. 18. C'est ainsi que la notion « d'ombre », en Col. 2. 17, n'est pas sans présenter des analogies avec nos deux textes. Paul y appelle les prescriptions mosaïques « l'ombre des choses à venir » (σκιὰ τῶν μελλόντων) et les oppose à l'économie chrétienne, qui est le « corps » (τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ), entendons : la réalité, l'objet réel. Cf. Hbr. 8. 5 et 10. 1. On retrouve ici la note péjorative qu'évoque en 1 Cor. 13. 12 la notion de voir au moyen d'un miroir : le corps s'oppose à l'ombre dans la même mesure que la contemplation face à face s'oppose à la vision dans un miroir. C'est encore le thème de l'impossibilité de voir Dieu directement que nous retrouvons dans cette autre affirmation de Paul : « Nous marchons (ici-bas) par la foi, non par la vue » (διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἶδους : 2 Cor. 5. 6-7). « C'est en espérance que nous sommes sauvés », déclare encore l'apôtre ; « or, une espérance que l'on voit, ce n'est plus une espérance. Car, ce qu'on voit, qui l'attend encore ? Mais si nous espérons ce que nous ne voyons pas, nous l'attendons avec patience » (Rom. 8. 24-25). On notera encore, en 2 Cor. 4. 18, l'opposition établie entre les choses visibles qui sont transitoires, et les choses invisibles qui sont éternelles (voir l'ensemble du développement, de 4. 16 à 5. 10). Tous ces textes, s'ils n'appartiennent pas directement à notre étude, montrent toutefois que l'image du miroir sert d'expression à une pensée profonde de saint Paul.

² 1 Cor. 13. 12.

miroir » s'oppose à « contempler face à face ». Le sens de l'expression est facile à établir.

Il n'en est pas de même dans la seconde Epître aux Corinthiens. Rappelons brièvement le contexte. Certains mauvais esprits, de tendance judaïsante, ont mis en question l'autorité de l'apôtre. En défendant son ministère, saint Paul en vient à montrer la supériorité de l'économie chrétienne sur le judaïsme : les chrétiens ne sont plus comme les Israélites qui ne pouvaient supporter de regarder Moïse lorsqu'il redescendait du Sinaï, le front encore tout rayonnant de la gloire divine qu'il venait de contempler. L'Exode rapporte en effet que le prophète dut mettre un voile sur son visage pour ne pas effrayer les enfants d'Israël ¹. Ce voile dont se couvre Moïse devient pour saint Paul le symbole de l'aveuglement des Juifs et de l'infériorité de l'économie de la loi. « Nous tous au contraire, écrit-il aux Corinthiens, le visage découvert, nous sommes τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτρίζομενοι ² ». Quel est le sens de cette affirmation ?

Les commentateurs hésitent sur la signification du verbe κατοπτρίζεσθαι. La plupart d'entre eux (et de leur nombre sont les Pères de l'Eglise, témoins malgré tout dignes de créance en matière d'usage grec) lui donnent, à la voix moyenne, le sens de : *se regarder dans un miroir*, ou, sans action réfléchie : *regarder, contempler à l'aide d'un miroir* ³. Τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτρίζομενοι signifierait donc que

¹ Ex. 34. 29-35.

² 2 Cor. 3. 18.

³ Ainsi comprenaient les premières versions de la Bible : vieille latine, vulgate, syriaque, bohairique et sahidique. De même les Pères : ORIGÈNE, in *Jeremiam Homilia* V, 154 (MPG XIII, col. 306); *comm. in Mattheum* XII, 525 (MPG XIII, col. 1602). Saint Jérôme traduit par *speculamur, specularantes*; toutefois : *gloriam Domini in speculo repraesentantes* dans ORIGÈNE, *comm. in Johannem* XXX, 448 (MPG XIV, col. 815). TERTULLIEN, *contra Marcionem* V, 11 (MPL, t. II, col. 499) emploie *contemplantes*. Cf. AUGUSTIN, CHRYSOSTOME : le passage de Chrysostome (*In epist. II ad Cor. Homil. VII*, 5 : MPG, col. 448) présente quelques hésitations (cf. J. DUPONT, *RB*, 1949, p. 393, n. 1). En fait il donne bien à κατοπτρίζεσθαι le sens de *contempler, voir* (« Tous », dit l'apôtre, « nous *contemplons* la gloire » — non de Moïse, mais « du Seigneur »), mais la notion de réflexion n'est pas exclue du contexte : « non seulement nous apercevons la gloire du Seigneur, mais nous en recevons un certain éclat, καὶ οὐ μόνον ὁρῶμεν εἰς τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖθεν δεχόμεθα τινα αἴγλην ». Ainsi commente-t-il notre verset 2 Cor. 3. 18 : « *Contemplant* la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en une même image, par la gloire de l'Esprit saint, dans la gloire qui nous est propre désormais, qui réside en nous, et qui a tout l'éclat de son origine, qui est l'Esprit saint. » Parmi les commentateurs, citons : CALVIN (*in speculo conspicientes*), HOFFMANN, MEYER, HEINRICI, B. WEISS (*Biblische Theologie*, p. 285 et 341), G. GODET, ALFORD; K. DEISSNER, *Paulus und die Mystik seiner Zeit*, Leipzig, 1921, p. 113; F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1934, t. I, p. 174; R. REITZENSTEIN, *Historia Monachorum*, p. 244-250 (cf. ci-dessous, p. 65). Du même : « Religionsgeschichte und Eschatologie », *ZNTW*, 1912, t. XIII, p. 7, n. 1 (Reitzenstein hésite pourtant dans *HMR*, 1927, p. 357, où il traduit κατοπτρίζομενοι : *schauend und spiegelnd*). Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, 1951, p. 327. Voir encore les dictionnaires habituels : LIDDEL-SCOTT, W. BAUER, WESTPHAL, *ad loc.*, et surtout, KITTEL, *ThWbNT*, t. II, p. 254, 395, 693-694 et t. IV, p. 765 (ce dernier article de J. BEHM).

nous *contemplons comme en un miroir* la gloire du Seigneur, et saint Paul ferait ici une déclaration assez proche de celle qu'il avait déjà faite en 1 Cor. 13. 12 : la mention du miroir évoquerait une vision indirecte et imparfaite de Dieu.

D'autres exégètes, faisant état du contexte où il est dit que la gloire divine rayonnait sur le visage de Moïse¹, donnent à notre verbe le sens de : *réfléchir à la manière d'un miroir*². Ils entendent, non pas que les chrétiens contemplent comme en un miroir, c'est-à-dire d'une manière imparfaite, la gloire du Christ, mais qu'ils en portent le reflet sur le visage, comme Moïse portait sur le sien le reflet de la gloire de Dieu; métaphore idéale en effet pour caractériser le ministère apostolique. Moïse couvrait son front d'un voile, à cause des Israélites : « Nous tous au contraire, nous réfléchissons sur notre visage dévoilé, comme en un miroir, la gloire du Seigneur » (ἡμεῖς δὲ πάντες, ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ, τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτρίζομενοι κτλ.). L'accent serait mis sur la clarté, le rayonnement du miroir, et non sur l'imperfection de la vision qu'il procure. Cette traduction, en tout cas, s'accorde assez bien avec le contexte.

Encore faudrait-il que le verbe κατοπτρίζεσθαι soit attesté dans la littérature grecque au sens de : *réfléchir comme un miroir*. La question est pour nous importante. Nous ne relevons que deux exemples de la métaphore du miroir dans les épîtres de saint Paul : devons-nous lui accorder dans les deux cas la même signification ? Le verset 1 Cor. 13. 12 étant sans amphibologie possible, tout dépendra de la traduction que nous donnerons au participe κατοπτρίζομενοι en 2 Cor. 3. 18.

Avant donc que d'entreprendre l'étude proprement dite de la métaphore du miroir chez saint Paul, une première tâche s'impose : définir d'une façon précise le sens du verset 3. 18 de la Deuxième aux Corinthiens. On examinera en premier lieu le sens du verbe κατοπτρίζεσθαι dans la langue grecque, puis la signification qu'il prend dans le contexte de l'épître. Ce ne sera qu'au terme de cette enquête préliminaire que se précisera le champ d'investigation des chapitres suivants.

¹ 2 Cor. 3. 7; cf. Ex. 34. 30.

² Ainsi BENGEL, *Gnomon*, ad loc. (*Dominus... splendorem faciei suae in corda nostra tanquam in specula immittens*), ERASME, LUTHER. Voir également PH. BACHMANN, LIETZMANN, A. PLUMMER, A. SCHLATTER, P. CORSEN, « Paulus und Porphyrios », *ZNTW*, 1920, p. 2-10. C'est en général le sens adopté aujourd'hui par l'exégèse catholique : Bible de l'abbé CRAMPON, du cardinal LIÉNART, Bible de Maredsous, de Jérusalem. Cf. L. CERFAUX, « L'Eglise et le règne de Dieu », *ETL*, 1925, t. II, p. 193 (pourtant le même auteur traduira plus tard κατοπτρίζεσθαι par : « nous contemplons », cf. ci-dessus p. 18, n. 3); E. B. ALLO, *EB*, 1937; J. BONSRIVEN, *L'Evangile de Paul*, 1946, pp. 63, 196, 274, 287. J. DUPONT, « Le chrétien, miroir de la gloire divine », *RB*, 1949, p. 392-411; *Gnosis*, p. 119-120; A. BRUNOT, *Le génie littéraire de saint Paul*, p. 111, 222.

B. LE SENS DU VERBE κατοπτρίζεσθαι ¹

Nous n'aurons guère à étudier que le sens du verbe à la voix moyenne : nous ne relevons d'ailleurs que de rares exemples de κατοπτρίζω à l'actif ². Le moyen désigne d'abord l'action de celui qui utilise un miroir pour y contempler sa propre image. Diogène Laërce rapporte que Socrate conseillait volontiers aux jeunes gens de se mirer fréquemment (κατοπτρίζεσθαι), afin que, s'ils étaient beaux, ils s'en rendent dignes. ³ Selon le même auteur, Platon conseillait aux ivrognes de se regarder dans un miroir (κατοπτρίζεσθαι) : la vue de leur propre laideur suffirait à les détourner de leur vice ⁴. Diogène Laërce rapporte encore une boutade de Zénon à l'adresse d'un coquet, qui hésitait à franchir un caniveau : « Tu as raison de te méfier de la boue : c'est qu'on ne peut pas s'y regarder » (οὐ γὰρ ἐν αὐτῷ κατοπτρίσασθαι) ⁵. Une stèle d'Epidaure décrit une scène familière : on se lave le visage à la source, puis on se penche pour se regarder dans l'eau, ἐγκατοπτρίζεσθαι εἰς τὸ ὕδωρ ⁶. Le verbe désigne donc bien le geste de celui qui

¹ Nous renvoyons ici à l'excellente étude du P. J. DUPONT, « Le chrétien, miroir de la gloire divine d'après 2 Cor. 3. 18 », dans *RB*, 1949, t. LVI, p. 392-411, compte tenu des modifications que nous apporterons à ses conclusions (cf. ci-dessous, p. 24 s). Voir également P. CORSEN, « Paulus und Porphyrios, zur Erklärung von 2 Kor. 3. 18 », dans *ZNTW*, 1917-1918, p. 4; H. KURFESS, « Mysterienformungen bei Paulus ? » dans *Der Katholik*, 1918, 21-22, p. 259. W. BAUER, *Wörterbuch zum N.T.*, ad loc.; KITTEL, *art.* κατοπτρίζομαι, *ThWbNT*, t. II, p. 694.

² A l'actif, κατοπτρίζω signifie bien *réfléter*, *renvoyer la lumière comme le fait un miroir*. Ainsi Pseudo-PLUTARQUE, *Epist.*, III, 5 (= Mor. 894 F. = AETIUS, *De plac. philos.*, III, 5, 11 = DIELS, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879, p. 374 = STOBÉE, *Florilège*, I, 30) : Ἀναξαγόρας ἀνάκλασιν ἀπὸ νέφους πυκνοῦ τῆς ἡλιακῆς περιφεγγείας, κατανικρὺ δὲ τοῦ κατοπτρίζοντος αὐτὴν [scil. ἱριν] ἀστέρος διὰ παντὸς ἴστασθαι : « Anaxagore prétend que l'arc-en-ciel est l'effet de la réfraction de la lumière du soleil sur un nuage dense et qu'il se produit toujours à l'opposé de l'astre qui le reflète comme ferait un miroir ». Certains commentateurs font état de cette signification de la voix active pour déterminer le sens du verbe au moyen. Il est vrai que dans le grec de la Koinè les voix active et moyenne étaient souvent confondues (cf. BLASS-DEBRUNNER, *Neutestamentliche Grammatik*, p. 178, 180) et que le moyen tendait à perdre sa valeur réfléchie (J. HUMBERT, *Syntaxe grecque*, p. 73; cf. DUPONT, *art. cit.*, p. 396, n. 3). Que κατοπτρίζομαι ait le sens de κατοπτρίζω est donc théoriquement possible, mais cela n'est pas vérifiable. Nous aurons au contraire à montrer : 1) que nous ne rencontrons dans le grec aucun exemple de ce sens, 2) que les exemples que nous possédons de l'emploi de κατοπτρίζεσθαι, au moyen, donnent bien au verbe le sens de *contempler*.

³ DIOGÈNE LAËRCE, II, 33. ἩἸίου δὲ [Σωκράτης] καὶ τοὺς νέους συνεχῆς κατοπτρίζεσθαι, ἰν'εἰ μὲν καλοὶ εἴεν, ὅξιοι γίγνοντο· εἰ δ' αἰσχροὶ, παιδείᾳ τὴν δυσείδειαν ἐπικαλύπτοιεν.

⁴ D. L. III, 39. Τοῖς μεθύουσι συνεβούλευε [ὁ Πλάτων] κατοπτρίζεσθαι· ἀποστήσεσθαι γὰρ τῆς τοιαύτης ἀσχημοσύνης.

⁵ D. L. VII, 16 (= J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. I, Leipzig, 1905, p. 66). Ολον ἐπὶ τοῦ καλλωπιζομένου ποτὲ ἔφη, ὀχέτιον γάρ τι ὀκνηρῶς αὐτοῦ ὑπερβαίνοντος· δικαίως, εἶπεν, ὑφορᾷ τὸν πηλόν· οὐ γὰρ ἔστιν ἐν αὐτῷ κατοπτρίσασθαι.

⁶ DITTENBERGER, *Sylloge inscriptionum graecarum*, t. II, Leipzig, 1900, p. 653. Ἐπεὶ κα ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ ὀράτου, ἀφελόμενον τὰν ταινίαν ἀπονίψασθαι τὸ πρόσωπον ἀπὸ τὰς κράνας κα[ι] ἐγκατοπτρίζεσθαι εἰς τὸ ὕδωρ.

se sert d'un miroir, ou d'une surface réfléchissante, pour s'y regarder. Artémidore développe ainsi le sens du verbe : κατοπτρίζεσθαι δὲ καὶ ὁρᾶν τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα ἐν κατόπτρῳ. Κατοπτρίζεσθαι signifie bien : contempler sa propre image dans un miroir ¹.

A côté de ces exemples d'infinitifs, nous relevons quelques emplois du participe. Athénée décrit en deux traits Aphrodite terminant sa toilette, μύρω τε ἀλειφομένην καὶ κατοπτριζομένην : elle se parfume et se contemple dans un miroir ². Sextus Empiricus parle de ces miroirs qui renversent l'image de celui qui se contemple (τοῦ κατοπτριζομένου), le montrant pieds en haut et tête en bas ³. Au neutre passif, les κατοπτριζόμενα sont les objets que l'on contemple au moyen d'un miroir ⁴.

Dans tous les exemples cités, κατοπτρίζεσθαι a une valeur réfléchie. Ce n'est pas toujours le cas. On peut contempler dans le miroir autre chose que sa propre image. Grégoire le Thaumaturge, dans son *Eloge d'Origène*, parle de l'âme qui, lorsqu'elle s'applique à se regarder elle-même comme en un miroir (αὐτῆς τῆς ψυχῆς ἑαυτὴν ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ ὁρᾶν μελετώσης) parvient à contempler en elle, si elle est digne d'une telle communion, le νοῦς divin auquel elle communique, καὶ τὸν θεῖον νοῦν, εἰ ἄξια γένοιτο τῆς κοινωνίας τῆςδε, ἐν αὐτῇ κατοπτριζομένης ⁵. Κατοπτρίζεσθαι n'exprime plus l'acte de se contempler soi-même (ici représenté par ἑαυτὴν ... ὁρᾶν) mais celui de regarder un objet quelconque. Ce n'est pas le seul cas où le verbe est pourvu d'un régime direct.

On trouve chez Philon un exemple caractéristique de l'emploi transitif de κατοπτρίζεσθαι. La construction du verbe est identique à celle que l'on rencontre dans le verset de saint Paul, et ce texte nous paraît décisif pour en établir le sens. Moïse demande à Dieu de se révéler à lui, non par le ciel ou la terre, l'eau ou l'air, ou par quelque créature, mais directement. Il lui adresse donc cette prière : Puissé-je ne voir ta forme en aucun autre miroir qu'en toi-même, ô Dieu, μηδὲ κατοπτρισαίμην ἐν ἄλλῳ τινὶ τὴν σὴν ἰδέαν ἢ ἐν σοὶ τῷ Θεῷ ⁶.

¹ ARTÉMIDORE, *Onirocriticon*, II, 7, p. 90, 24 s, Hercher. Κατοπτρίζεσθαι δὲ καὶ ὁρᾶν τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα ἐν κατόπτρῳ ὁμοίαν ἀγαθὸν τῷ γῆμαί βουλομένην καὶ ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ σημαίνει γὰρ τὸ κάτοπτρον ἀνδρὶ μὲν γυναῖκα, γυναικὶ δὲ ἀνδρα (...). ἀγαθὸν δὲ καὶ λυπουμενός· ἄλυτον γὰρ ἐστὶ τὸ κατοπτρίζεσθαι. Sur ce texte, voir ci-dessous, p. 82.

² ATHÉNÉE, 15, p. 687 c. Σοφοκλῆς δ'ὁ ποιητὴς ἐν Κρίσει τῷ δράματι τὴν μὲν Ἀφροδίτην ἡδονικὴν τινα οὖσαν δαίμονα μύρω τε ἀλειφομένην παράγει καὶ κατοπτριζομένην.

³ SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrh. Hypotyp.* I, 48. Τὰ τε κάτοπτρα παρὰ τὴν διάφορον κατασκευὴν ὅτε μὲν μικρότατα δείκνυσιν τὰ ἐκτὸς ὑποκείμενα ὡς τὰ κοῖλα, ὅτε δ' ἐπιμήκη καὶ στενὰ ὡς τὰ κυρτά· τινὰ δὲ τὴν μὲν κεφαλὴν κάτω δείκνυσιν τοῦ κατοπτριζομένου, τοὺς δὲ πόδας ἄνω.

⁴ *Pap. Oxyrh.* 1609, XIII, 94, dans B. P. Grenfell et A. S. Hunt, Londres, 1919. Δοκῆι δὲ ἐκεῖ φαίνεσθαι· οὐ γὰρ ἐπ' ἐκείνου τοῦ κατόπτρου ὁράται, ἀλλ' ἡ ἀνάκλασις ἐπὶ τὸν ὁρῶντα. Περὶ μὲν οὖν τούτων ἐν τοῖς εἰς τὸν Τίμαιον εἰ[ρ]ηται· οὐ δεῖ δὲ εἰδῶλον τοιοῦτον ἀκούειν οἷον τὸ κατὰ Δημόκριτον ἢ Ἐπίκουρον ἢ ὡς Ἐμπεδοκλῆς ἀπορροᾶς φαίη ἂν ἀπέναι ἀπὸ ἐκάστου τῶν κατοπτριζομένων καὶ τ[οῖς] [ὁ]μμασιν ὥσπερ ἐούσας [εἰκόνας ἐναρμόζεσθαι].

⁵ GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Eloge d'Origène*, XI, 142 = M. P. G. t. X 1084 c.

⁶ PHILON, *Leg. all.*, III, 101 (trad. E. Bréhier).

Le sujet et l'objet de κατοπτρίζεσθαι sont ici distincts. Le miroir n'est plus qu'un instrument qui permet la connaissance d'autrui; Moïse contemple dans le miroir non sa propre image, mais celle de Dieu. Κατοπτρίζεσθαι a bien perdu sa signification réfléchie et signifie : voir, contempler au moyen d'un miroir.

Ces deux derniers exemples nous conduisent très près de la construction paulinienne en 2 Cor. 3. 18, où κατοπτριζόμενοι τὴν δόξαν Κυρίου semble bien vouloir dire, par analogie : contemplant comme dans un miroir la gloire de Dieu. C'est en tout cas la conclusion à laquelle nous amène l'étude philologique du verbe κατοπτρίζεσθαι¹. Une dernière question se pose pourtant.

Lorsqu'on donne au verbe κατοπτρίζεσθαι le sens de « voir au moyen d'un miroir », l'accent est sur la notion de voir; l'image du miroir tend à passer au second plan. La vision elle-même a plus d'importance que l'instrument qui la permet. Κατοπτρίζεσθαι en viendrait

¹ Il est utile de compléter cette étude philologique du verbe κατοπτρίζεσθαι en mentionnant que d'autres verbes de même racine (ὀπτρίζεσθαι, ἐνοπτρίζεσθαι, etc.) présentent une évolution sémantique toute parallèle. Ἐνοπτρίζεσθαι signifie d'abord : se mirer, se contempler au moyen d'un miroir, au sens réfléchi. Ainsi PLUTARQUE, *Quaest. Conv.* VI, 9 (= Mor. 696 a) : la composition de l'huile permet qu'on puisse très bien s'y regarder : ἡ λειότης αὐτοῦ [ἐλαίου] τῇ ὀφει παρέχει καθαρῶτατον ἐνοπτρίσασθαι. Voir également le Scholiaste d'Aristophane, à propos du texte d'Acharniens 1128; cf. ci-dessous p. 77 s. Cf. PHILON, *Migr. Abr.* 17 (= COHN-WENDLAND 98, vol. II, p. 287) : la cuve d'airain a été faite avec les miroirs offerts par les femmes israélites : c'est afin que les sacrificateurs, avant leur service, puissent se contempler eux-mêmes en faisant leurs ablutions rituelles, ἵνα οἱ μέλλοντες ἱερουργεῖν ἀπονιπτόμενοι χεῖρας καὶ πόδας, τὰ ἐγχειρήματα οἷς ἐφορμεῖ καὶ ἐνίδρυται ὁ νοῦς, ἐνοπτρίζωνται ἑαυτοὺς κατὰ μνήμην τῶν ἐσόπτρων ἐξ ὧν ὁ λουτὴρ δεδημιούργηται; cf. 34 (= COHN-WENDLAND 190, vol. II, p. 305). La présence dans ce dernier texte de ἑαυτοὺς montre que la valeur réfléchie du moyen avait tendance à disparaître. Ainsi ARETHAS, dans son *Commentaire sur l'Apocalypse* (XVII, 707 d) emploiera le verbe au passif : ἐνοπτρίζονται = *contemplantur*. On pourra également rencontrer le verbe, à l'actif, muni d'un régime direct : ainsi PORPHYRE, *Ad Marcellam* 13, ἐπέσθω τοίνυν ὁ μὲν νοῦς τῷ Θεῷ, ἐνοπτριζόμενος τῇ ὁμοίωσει Θεοῦ : « que l'esprit donc s'attache à Dieu, en le contemplant grâce à la ressemblance qu'il a avec lui ». Un manuscrit a Θεόν et non Θεοῦ (cf. P. CORSSSEN, *art. cit.*, p. 3-4); il faut entendre alors ἐνοπτριζόμενος ... Θεόν = contemplant Dieu. Sur ce passage, voir, outre l'article de CORSSSEN, REITZENSTEIN, *Historia Monachorum*, p. 243, 251; J. BEHM, *Das Bildwort vom Spiegel*, p. 319; J. DUPONT, *Gnosis*, p. 124, n. 3; cf. également ci-dessous p. 52 s (cf. aussi la construction ἐνοπτριζόμενος πρὸς αὐτὸν employée par le Scholiaste d'Aristophane, ci-dessous p. 78, n. 1). On rapprochera de cette construction transitive l'expression μυστήρια ὀπτριζόμενους, *contempler les mystères*, dans les *Acta Andreae*, 15 : μακαρίους οὖν τίθεμαι τοὺς κατηκόους τῶν κεκηρυγμένων λόγων γεγονότας καὶ δι' αὐτῶν μυστήρια ὀπτριζόμενους περὶ τὴν ἰδίαν φύσιν. On rencontre une tournure analogue dans la première Epître de CLÉMENT, 36. 2 : « Par lui (le Christ), nous voyons comme en un miroir la figure sans tache et toute noble de Dieu » : διὰ τούτου ἐνοπτρίζομεθα τὴν ἁμῶν καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ. Enfin un auteur byzantin, décrivant les pratiques de la catoptromancie, emploie le verbe ἐνοπτρίζεσθαι pour qualifier la vision du magicien : τοῖς οἵτινες ἀμυδρῶς ἐν ταῖς πλυνοῖς ὕδασι τεκμαίρονται τὰ ἐσόμενα καὶ ὡς οἱ ἀκτίνας ἡλίου παραυγαζούσας ἰνδάλματα τῶν ἐμπροσθεν ἐκείθεν ἐνοπτρίζονται. (NICETAS CHONIATES, « De Andronico Commeno », II, 9, *MPG*, t. CXXXIX, p. 697, *ad finem*; cf. A. DELATTE, *La Catoptromancie grecque et ses dérivés*, p. 9, n. 3.)

alors à avoir la même signification que *κατόπτομαι*. C'est ce qui semble s'être produit dans les commentaires des Pères ¹. Hésychius définit ainsi le verbe dans son lexique : *κατοπτρίζεται, ἐν αἰσθήσει φαντάζεται, ἢ ὁρᾷ* ², et Tertullien donne pour traduction latine de *κατοπτριζόμενοι* : *contemplantes* ³.

Il s'agit donc de savoir si l'image du miroir (*κάτοπτρον*) était encore sentie comme telle dans le verbe *κατοπτρίζεσθαι*, ou bien si celui-ci, suivant la loi de l'usure sémantique qui vide les mots de leur sens imagé primitif, n'en était pas venu à signifier simplement « regarder », « contempler », sans qu'il fût nécessaire de préciser : *au moyen d'un miroir*. La question est pour nous importante : elle revient à déterminer si nous devons inclure 2 Cor. 3. 18 dans notre étude de la métaphore du miroir chez saint Paul.

Plusieurs arguments nous invitent à croire que la valeur imagée de *κατοπτρίζεσθαι* était encore sensible pour les lecteurs des épîtres corinthiennes. Nous avons en effet affaire à un verbe peu employé : nous n'en avons guère relevé qu'une quinzaine d'exemples dans la littérature grecque ; il est fort peu probable qu'un verbe aussi rare ait subi une grande usure, et ait perdu sa valeur imagée au point de devenir un banal équivalent des verbes *κατόπτομαι*, *ὁρᾷ*, d'ailleurs beaucoup plus fréquents. D'autre part, ce n'est guère qu'à une époque très postérieure, et dans des passages commentant le texte de saint Paul, que nous avons pressenti le sens affaibli du verbe. Les exemples que nous en avons relevés dans la langue grecque montrent au contraire que *κατοπτρίζεσθαι* y gardait sa valeur imagée ⁴. On est donc parfaitement en droit de considérer que l'idée de miroir reste présente en 2 Cor. 3. 18 ⁵.

¹ Il est difficile de dire si l'image du miroir a totalement disparu dans le commentaire que donne ANATOLIUS sur 2 Cor. 3. 18, *MPG*, t. X, 216 a : ceux qui n'ont plus sur les yeux le voile de la loi mosaïque peuvent contempler (comme dans un miroir ?) les enseignements et les souffrances du Christ, *τὰ Χριστοῦ ἀεὶ κατοπτρίζεσθαι μαθήματα τε καὶ παθήματα*. On peut interpréter avec un peu plus de certitude le commentaire d'ORIGÈNE, *Comm. in Thren. fr. CXVI* : E. KLOSTERMANN, *Origenes Werke*, t. III, p. 276, *Οἱ ἀνακεκαλυμμένοι προσώπων τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενοι ὧν ἀεὶ πρὸ τῶν τῆς διανοίας ὀφθαλμῶν ἐστὶν ὁ Κύριος*, où, comme le fait remarquer J. DUPONT (*art. cit.*, *RB*, p. 395), « considérer sans cesse le Seigneur dans son esprit » semble bien équivaloir à « contempler la gloire du Seigneur ». De *κατοπτριζόμενοι*, Origène ne semble retenir que l'idée de vision. Cf. ci-dessus, p. 18 n. 3. Voir également le commentaire d'Origène sur Eph. 1. 15-17 : *Τὸ μὲν οὖν πνεῦμα τῆς σοφίας σοφὸν ποιεῖ, τὸ δὲ πνεῦμα τῆς ἀποκαλύψεως περιαιρεῖ ἀπὸ τῆς καρδίας τὸ κάλυμμα, ἵνα ἀνακεκαλυμμένοι τις προσώπων τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενος τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφώ(ω)ται ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*. Cf. J. DUPONT, *art. cit.*, p. 395, n. 3.

² HÉSYCHIUS, *Lexique*, *ad loc.*

³ TERTULLIEN, *Adv. Marc.* V, 11 (*MPL*, t. II, col. 499), *dicat ergo nos iam aperta facie (...) contemplantes Christum eadem imagine transfigurari*.

⁴ On pourrait en dire tout autant de *ἐνοπτρίζεσθαι*, cf. p. 22, n. 1.

⁵ A ces arguments s'en ajoute un autre que révélera l'analyse du texte : la mention de l'image (*εἰκών*) dans l'expression *τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα* est nécessairement amenée par la notion de *κάτοπτρον*, contenue dans le participe *κατοπτριζόμενοι*. Cf. ci-dessous, p. 34.

* * *

Notre enquête philologique nous conduit donc à deux constatations.

Tout d'abord, l'idée du miroir est encore bien présente dans notre verbe : κατοπτρίζεσθαι, c'est se servir, ou faire comme si l'on se servait d'un κάτοπτρον. Le verset 2 Cor. 3. 18 appartient donc bien à notre étude de la métaphore du miroir chez saint Paul.

D'autre part les textes que nous avons examinés nous invitent sans exception à traduire κατοπτρίζεσθαι par *regarder*, *contempler* au moyen d'un miroir; le moyen signifie d'abord : se servir d'un miroir pour s'y regarder soi-même, au sens intransitif. Nous rencontrons deux exemples d'un emploi du verbe avec un complément d'objet, chez Philon et chez Grégoire le Thaumaturge; l'expression qu'ils emploient est identique à celle de Paul en 2 Cor. 3. 18 : le miroir s'y présente bien comme un instrument de vision, comme un moyen de connaissance. La littérature grecque n'atteste donc pas le verbe κατοπτρίζεσθαι au sens de *réfléter* : ce n'est guère que l'actif κατοπτρίζω qui évoque l'idée d'une réflexion. Quant à s'appuyer sur la voix active pour déterminer la signification du moyen, c'est un procédé quelque peu aventureux : on aboutit à un sens qui, même s'il est grammaticalement possible, doit pourtant être écarté devant le silence des textes.

* * *

LA THÈSE DU P. J. DUPONT

Les conclusions auxquelles nous avons abouti n'ont pas obtenu l'adhésion de tous les exégètes. Dans un excellent article de la *Revue Biblique* qu'il consacre à l'étude de 2 Cor. 3. 18, le P. Jacques Dupont ¹ tout en reconnaissant que la littérature grecque donne à notre verbe le sens de « contempler à l'aide d'un miroir », ajoute cependant : « le petit nombre de ces exemples recouvre-t-il tout l'usage de κατοπτρίζομαι ? Il serait périlleux de l'affirmer. ² » Et l'auteur entreprend de montrer que le verbe peut signifier, employé en construction transitive, « non seulement : se servir d'un miroir pour soi-même, c'est-à-dire pour y regarder, mais aussi bien : se servir de soi-même comme de miroir, pour faire voir aux autres en soi et par soi, en reflétant » ³.

Cet article est le dernier mot de toute une tradition exégétique qui préfère voir dans le participe κατοπτριζόμενοι en 2 Cor. 3. 18 une idée de *réflexion* plutôt que de *contemplation*. A défaut de témoignages

¹ J. DUPONT, « Le chrétien, miroir de la gloire divine d'après 2 Cor. 3. 18 », dans *RB*, 1949, t. LVI, p. 392-411. Déjà cité p. 19, n. 2.

² *Art. cit.*, p. 397.

³ *Ibid.*

littéraires, c'est dans l'analyse du texte de saint Paul et l'étude de l'enchaînement des idées que l'on cherche des raisons en faveur de cette thèse. La méthode est en soi excellente : il reste à examiner les arguments qu'on nous propose.

A visage découvert

Le P. J. Dupont fait une première remarque : le participe κατοπριζόμενοι est déterminé par un complément, ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ, dans lequel il faut voir un datif instrumental. Or ce complément ne se peut entendre que si l'on donne au verbe κατοπριζέσθαι le sens de *refléter* : on ne peut guère imaginer en effet que quelqu'un contemple la gloire du Seigneur sur son propre visage ; tandis qu'il peut l'y refléter. Le P. J. Dupont conclut : « L'interprétation de κατοπριζόμενοι comme signifiant « contempler dans un miroir » ne peut s'accorder avec un sens instrumental du datif προσώπῳ. Cette construction serait inintelligible. Elle se comprend au contraire parfaitement dans l'interprétation « refléter comme un miroir »¹.

La remarque est judicieuse, mais l'argumentation repose pourtant sur un postulat. On affirme : le complément προσώπῳ a une valeur instrumentale. Reconnaissons que ce n'est pas la seule possibilité d'interpréter ce datif. Le contexte nous inviterait plutôt à voir ici un complément de manière : au contraire des Juifs dont le cœur était recouvert d'un κάλυμμα, les chrétiens ont le visage découvert, ils sont libérés de l'obstacle du voile. L'examen du développement de la pensée de saint Paul viendra justifier cette interprétation². Remarquons toutefois dès maintenant que cette interprétation du datif προσώπῳ s'accommode très bien du sens de « contempler » de κατοπριζέσθαι³.

La suite des idées

Saint Paul n'a pas besoin de lettre de recommandation : « C'est vous, dit-il aux Corinthiens, qui êtes notre lettre. » Cette lettre préciset-il, est écrite non avec de l'encre, mais avec l'esprit du Dieu vivant ; non sur des tables de chair, mais dans nos cœurs.

Cette première antithèse en entraîne une autre⁴ : au ministère de la lettre, gravée sur les tables de pierre, et dont Moïse fut le médiateur, s'oppose le ministère de l'Esprit dont Paul est chargé. Cette opposition se développe à partir d'un texte de l'Exode⁵ qui rapporte que Moïse,

¹ *Art. cit.*, p. 397-398.

² Cf. ci-dessous p. 28 (cf. n. 1).

³ On ne voit pas qu'il faille penser, comme le fait le P. DUPONT (*op. cit.*, p. 397-398), que l'image du miroir disparaît lorsqu'on traduit κατοπριζέσθαι par « contempler ». Cf. ci-dessous p. 34.

⁴ *Art. cit.*, p. 398-399.

⁵ Ex. 34. 29-35.

lorsqu'il descendait de la montagne, avait le visage tout rayonnant de gloire : gloire passagère d'une alliance transitoire ! Combien plus grande sera la gloire de la nouvelle alliance ! Saint Paul commente : « Si le ministère de la mort, gravé en lettres sur des pierres a été rayonnant de gloire (ἐγενέθη ἐν δόξῃ), au point que les fils d'Israël ne pouvaient fixer les regards sur Moïse, à cause du rayonnement glorieux (δόξα) de son visage (...) combien le ministère de l'Esprit ne sera-t-il pas plus rayonnant de gloire ? (πῶς οὐχὶ μᾶλλον ἢ διακονία τοῦ πνεύματος ἔσται ἐν δόξῃ;) ¹. »

Moïse avait dû mettre un voile sur son visage, parce que les Israélites ne pouvaient en supporter l'éclat. Mais quand Moïse, seul, se tournait vers le Seigneur, il ôtait le voile. Lorsque les Israélites à leur tour se convertissent au Seigneur « le voile est ôté » (περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα) ². Saint Paul emploie une formule impersonnelle, passive. Le P. Dupont l'explique ainsi : « Inutile de chercher bien loin le sujet de la phrase (...) c'est de Moïse qu'il s'agit. Son visage voilé signifiait l'aveuglement des Israélites; son visage découvert, laissant rayonner la gloire divine, signifiait la situation des chrétiens. ³ »

Nous serions donc invités à voir dans le verset 18 une comparaison entre Moïse et les chrétiens. Le P. Dupont interprète ainsi : « Nous tous » (par opposition au seul Moïse) « sur notre visage découvert » (le visage étant le lieu de la manifestation de la gloire divine) « nous réfléchissons la gloire du Seigneur ». Il conclut que l'idée d'une contemplation de Dieu est étrangère à notre texte, comme elle l'était au passage de l'Exode que saint Paul commente ⁴.

Telle est l'hypothèse. Nous y apporterons une objection, qui nous paraît capitale. On n'a pas suffisamment insisté, à notre sens, sur le rôle joué dans le raisonnement de saint Paul, par l'image du κάλυμμα. Or, notons-le, c'est autour de cette notion que s'organise l'ensemble du développement. Le passage de l'Exode mentionnait un voile, dont Moïse avait dû recouvrir son visage. En 2 Cor. 3. 13, le voile est toujours sur le visage de Moïse; mais nous observons qu'au cours de l'exposé, il change de place : au v. 15, il se trouve sur le cœur des Israélites. On ne s'étonnera pas de cette apparente incohérence si l'on comprend que ce κάλυμμα n'a pour saint Paul qu'une valeur symbolique : il représente l'aveuglement des Juifs, et, d'une façon plus précise, il est l'*obstacle*, placé entre Moïse et les Israélites, qui empêchait ces derniers de contempler la gloire de Dieu révélée sur le front du prophète. On remarquera que dans tout ce passage, l'accent est mis beaucoup plus sur l'incapacité des Juifs à atteindre Dieu, que sur le rayonnement du visage de Moïse, qui n'est au total qu'une manifestation concrète et localisée de la présence de Dieu.

¹ 2 Cor. 3. 7-8.

² 2 Cor. 3. 16.

³ *Art. cit.*, p. 399.

⁴ *Art. cit.*, p. 400.

Au cours de ce chapitre, le propos de saint Paul est de montrer la supériorité de l'économie chrétienne sur l'ancienne alliance. Le personnage de Moïse fournit un premier point d'appui à sa comparaison. Mais la position privilégiée du prophète, qui a bénéficié de faveurs toutes spéciales de la part de Dieu, convenait mal pour illustrer l'imperfection de l'ancienne dispensation. Ce qui importe, c'est l'aveuglement des Juifs. Ainsi, à cette première comparaison entre Moïse et les chrétiens vient s'en substituer une autre, entre les chrétiens et les Israélites, qui illustre d'une façon mieux appropriée les deux alliances ¹.

Ce qui caractérise les Juifs, c'est qu'ils ne peuvent pas *voir*. Saint Paul revient plusieurs fois sur cette idée. La gloire de Moïse était si grande qu'ils ne pouvaient « fixer les regards » sur son visage (v. 7). Le voile dont se couvre Moïse a pour but de les empêcher de « porter les regards » sur la fin de ce qui va disparaître (v. 13). Plus loin il sera question des incrédules dont le dieu de ce siècle a aveuglé l'intelligence, « pour qu'ils ne voient pas la splendeur de l'Évangile de la gloire du Christ » (4. 4). Il y a donc une manifestation de la gloire du Christ, et les Israélites ne peuvent la contempler. Ils ont un voile devant les yeux, ou sur leurs cœurs ².

Nous sommes au v. 16 du développement paulinien. Saint Paul ajoute : « Lorsque les cœurs se tournent vers le Seigneur, le voile est ôté. » Entendons qu'il est ôté, non du visage de Moïse — comme le voulait le P. Dupont : il n'est plus question du prophète — mais bien du cœur même des Israélites. Ils ont dès lors liberté d'accès vers Dieu, et cela vient du Seigneur. Le v. 17 insiste sur cette idée : « car là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté ». Posséder l'Esprit du Seigneur c'est être libre; c'est être affranchi de l'esclavage de la lettre, ou de l'économie mosaïque, symbolisée par ce κάλυμμα qui empêche la contemplation de Dieu.

Saint Paul ajoute aussitôt, au v. 18 : « Nous tous ³, le visage libéré

¹ Le P. DUPONT a senti l'importance de cet argument, qui va à la rencontre de sa thèse, (*art. cit.*, p. 400).

² « En parlant, à propos des chrétiens, de leur visage, et non de leur cœur, Paul évoque l'idée de rayonnement, et non celle de connaissance ou de vision » (J. DUPONT, *art. cit.*, p. 401-402). En fait, c'est prêter à saint Paul une subtilité à laquelle il ne nous a guère habitués. D'autre part, il faut tenir compte ici de l'usage de son époque. Pour saint Paul comme pour les Anciens, les yeux et le cœur étaient indifféremment l'organe de la connaissance. C'est par le cœur que l'homme connaît (Es. 6. 10; Mat. 13. 15; Rom. 1. 21; Eph. 4. 18), et lorsqu'il refuse de voir, ou d'entendre, c'est son cœur qui s'endurcit (Hbr. 3. 8). Saint Paul parle encore des incrédules dont l'intelligence est aveuglée (2 Cor. 4. 4). Signalons encore l'expression métaphorique : *les yeux du cœur* (Eph. 1. 18; cf. C. Herm. IV. 11; VII, 1-2; 1 Clém. 36. 2) pour désigner la faculté intelligente de l'homme.

³ Le commentaire que donne le P. DUPONT de ἡμεῖς δὲ πάντες (« En disant « nous tous », saint Paul compare les avantages dont « tous » les chrétiens jouissent au privilège dont seul Moïse a eu la faveur dans l'ancienne loi. Ce « nous tous » montre que Paul ne compare pas le peuple chrétien au peuple juif, mais le peuple chrétien tout entier au seul chef du peuple juif », *art. cit.*, p. 399) est en soi satisfaisant.

du voile¹, nous sommes τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενοι. Le contexte invite à traduire : « nous contemplons la gloire du Seigneur ».

L'examen du troisième chapitre de l'Épître aux Corinthiens a donc montré qu'à la comparaison d'abord établie entre Moïse et les chrétiens s'en superpose une autre entre ceux-ci et les Juifs : c'est là que s'arrête l'attention de saint Paul lorsqu'il veut montrer la supériorité de l'économie chrétienne sur l'ancienne alliance. L'allusion à Moïse passe au second plan, et avec elle l'idée de la gloire de Dieu réfléchie sur son visage. Aux v. 14-18, la notion de réflexion n'est plus guère présente à la pensée de l'apôtre : il n'y est question que des Israélites qui sont empêchés de voir la gloire divine. Les chrétiens au contraire ont libre accès auprès de Dieu : c'est sur le point précis de la contemplation de la gloire du Seigneur que vient se situer la comparaison entre les Juifs et les chrétiens.

Nous sommes transformés en la même image

Saint Paul précise au v. 18 que les chrétiens, lorsqu'ils sont τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενοι, sont transformés en la même image : τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα². Quelques commentateurs ont avec raison attiré l'attention sur l'adjectif αὐτὴν : la *même* image³. Or de quelle image s'agit-il, sinon de celle-là même que nous contemplons ? Il n'a point été question d'image auparavant : ce n'est donc qu'à partir de κατοπτριζόμενοι qu'on peut expliquer l'expression τὴν αὐτὴν εἰκόνα. Nous voyons dans un miroir l'image du Seigneur, et c'est en cette même image que nous sommes transformés.

Le P. Dupont a senti la valeur de cet argument. Il essaie toutefois de montrer que le complément τὴν αὐτὴν εἰκόνα n'est pas incompatible avec le sens de « refléter » qu'il donne à κατοπτριζόμενοι. Il le rapproche de la mention de « gloire » qui est faite à la fin du v. 18. Les notions

C'est pourtant le seul indice qui pourrait inviter à voir ici une comparaison entre Moïse et les chrétiens, dans un contexte qui, nous l'avons vu, dirige ailleurs notre attention. C'est fort peu. Outre que ce ἡμεῖς δὲ πάντες peut très bien se comprendre sans que saint Paul ait pensé au seul Moïse : il peut aussi bien considérer dans sa totalité le peuple chrétien, prédicateurs et fidèles qui ont tous libre accès à la contemplation de Dieu (v. 17) par opposition à la nation juive, qui devait recourir à un médiateur.

¹ Telle est l'interprétation que nous donnons de ἀνακαλυμμένῳ προσώπῳ : il s'agit d'un complément circonstanciel de manière, et non d'un datif instrumental (cf. ci-dessus, p. 25).

² Le texte présente une petite difficulté grammaticale : la construction du verbe μεταμορφοῦσθαι avec un accusatif sans préposition, τὴν αὐτὴν εἰκόνα. Nous l'interprétons comme un accusatif modal. Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, p. 327, n. 1. Le P. Cerfaux (*ibid.*) suggère une autre solution : voir dans τὴν αὐτὴν εἰκόνα une apposition à τὴν δόξαν et traduire : « nous contemplons comme en un miroir, à face découverte, la gloire du Seigneur, image par excellence ». Le sens ne subit pas de modification notable (mais cf. ci-dessous p. 29 n. 5).

³ Notamment J. WEISS, dans son commentaire *ad loc.* ; cf. G. HEINRICI (comm. de MEYER sur 2 Cor.), p. 98-101.

d'image et de gloire, explique-t-il, sont étroitement liées. En effet, l'homme, qui est l'image de Dieu, est aussi la gloire de Dieu (1 Cor. 11. 7); dans notre contexte, Paul parle de la gloire du Christ, qui est l'image de Dieu (2 Cor. 4. 4). Notre transformation de gloire en gloire sera une conformation à la gloire du Christ : nous devenons porteurs de son image (1 Cor. 15. 49) comme lui-même porte l'image de Dieu ¹. Il conclut : « Nous trouvant le visage découvert, devant la gloire du Seigneur, nous sommes transformés de gloire en gloire. Nous sommes ainsi conformés « à la même image », savoir, à la ressemblance de la gloire du Seigneur, devant laquelle nous nous trouvons. Paul aurait pu dire, semble-t-il, « à la même gloire », sans modification notable du sens. ² » Ainsi la notion d'image serait amenée par la mention de la gloire, au v. 18; elle n'aurait point de rapport avec le participe κατοπτριζόμενοι et ne pourrait servir à en préciser le sens. Dès lors, on peut conserver au verbe κατοπτρίζεσθαι le sens de « refléter »; il suffit, pour que nous soyons transformés en cette gloire divine qui est devant nous, que nous en réfléchissions l'éclat ³.

Tout cela est fort bien observé. Toutefois nous ne voyons pas là d'élément qui vienne confirmer que κατοπτρίζεσθαι a bien le sens de « refléter ». Sans doute, l'image en laquelle les chrétiens sont transformés, c'est bien la gloire du Christ qui est devant eux; cela ne suffit pas pour qu'on puisse écarter l'idée qu'ils la contemplent : nous l'avons dit, ce serait aller à l'encontre des indications du contexte, qui situe la comparaison entre les chrétiens et les Israélites sur le point d'une contemplation de la gloire de Dieu. Quant à vouloir écarter tout rapport entre la notion d'εἰκών et le participe κατοπτριζόμενοι, c'est aussi arbitraire : s'il est vrai que la notion « d'image » est amenée par celle de « gloire », à laquelle elle se substitue, il semble précisément que cette substitution s'explique par la présence du verbe κατοπτρίζεσθαι, qui évoque bien un miroir, dans lequel on ne voit de l'objet contemplé que son image. La notion de κάτοπτρον suscite aussitôt celle de l'εἰκών ⁴. La précision que notre transformation se fait « en la même image », et non pas en la même gloire, vient donc nous confirmer dans le sens de *contempler comme dans un miroir* que nous avons donné au verbe κατοπτρίζεσθαι ⁵.

¹ *Art. cit.*, p. 404.

² *Art. cit.*, p. 404-405.

³ *Art. cit.*, p. 405.

⁴ Cette remarque vient confirmer que l'image du miroir est encore bien présente dans κατοπτριζόμενοι; cf. ci-dessus p. 23.

⁵ On aura remarqué la traduction que le P. Cerfaux propose de l'expression τὴν αὐτὴν εἰκόνα : « l'image par excellence » (voir ci-dessus, p. 28, n. 1). Nous ne croyons pas devoir la retenir, parce qu'elle traduit en réalité τὴν εἰκόνα αὐτὴν et non τὴν αὐτὴν εἰκόνα; nous savons en effet que αὐτός n'a le sens qu'on lui donne ici que lorsqu'il n'est pas enclavé entre l'article et le nom. Toutefois, s'il fallait supposer à saint Paul une négligence de cette règle, ou penser que le grec de la *Koinè* ne l'appliquait plus aussi strictement (ce qui est en fait peu probable, car elle répond à une exigence de clarté; d'autre part, BLASS-DEBRUNNER, *Neutestamentliche Grammatik*, ne signalent rien de ce genre), le sens que nous donnons à κατοπτρίζεσθαι serait encore confirmé : alors que les Israélites ne voyaient qu'une image pâlie de la gloire de Dieu, sur le visage de Moïse, les chrétiens, eux, voient la gloire du Christ, qui en est une image beaucoup plus parfaite. Ne serait-ce la difficulté grammaticale que nous avons signalée, ce sens donné à notre verset serait parfaitement satisfaisant.

Notre transformation

Les chrétiens, lorsqu'ils se trouvent devant la gloire du Seigneur, subissent une transformation. Nous connaissons le texte : τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενοι (...) μεταμορφούμεθα. De toute évidence, le participe indique ce qui est à l'origine de cette transformation; c'est parce que nous sommes κατοπτριζόμενοι que nous sommes transfigurés. Nouvelle raison qui invite le P. Dupont à refuser de voir en 2 Cor. 3. 18 l'idée d'une contemplation : la conception d'une vision transformante est étrangère à la théologie de saint Paul.

La remarque est fort juste : on ne rencontre pas par ailleurs dans les épîtres pauliniennes l'idée d'une transfiguration dont le point de départ serait une vision de Dieu. On y trouve plutôt le rapport inverse; c'est la transfiguration qui procure la connaissance¹. Remarquons toutefois que l'idée d'une contemplation qui transfigure celui qui regarde, si on ne la trouve pas ailleurs exprimée dans les épîtres de Paul, n'est pourtant pas étrangère aux auteurs du Nouveau Testament. On la rencontre chez Jean : « Lorsqu'il paraîtra, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est. »² On ne peut donc pas écarter à priori la possibilité de rencontrer en 2 Cor. 3. 18 la mention d'une vision transformante. Reconnaissons toutefois que sur ce point l'étude de la pensée de saint Paul, comme celle des autres auteurs du Nouveau Testament, ne fournit tout au plus qu'une indication³;

¹ Les Colossiens sont exhortés à revêtir l'homme nouveau qui se renouvelle pour la connaissance (εἰς ἐπίγνωσιν) selon l'image de son Créateur (Col. 3. 10). C'est cette transformation qui rendra les Romains aptes « à discerner quelle est la volonté de Dieu » (Rom. 12. 2). D'autre part, cette transfiguration n'est pas l'effet d'une vision, mais elle provient de la puissance divine (Col. 3. 21).

² 1 Jn. 3. 2. Il y a toutefois cette différence, entre ce texte et 2 Cor. 3. 18, que Jean rapporte la transfiguration des chrétiens à l'avenir eschatologique (elle n'aura lieu que lors de la Parousie), tandis que Paul, du moins ici, la fait se réaliser dès maintenant; d'autre part, cette transfiguration n'est pas subite, comme dans le texte johannique, mais se réalise progressivement, ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν. Ces différentes conceptions, d'une transformation qui s'accomplit peu à peu et dès maintenant, et d'une transfiguration qui ne se réalisera pleinement qu'au retour du Christ, se rencontrent l'une et l'autre chez saint Paul (cf. par ex. les textes déjà cités de Col. 3. 10; Rom. 12. 2; cf. encore 2 Cor. 4. 16 et d'autre part : Phil. 3. 21; 1 Cor. 15. 52-53).

³ On pourrait tout aussi bien écarter de notre verset 2 Cor. 3. 18 l'idée de « réflexion » que veulent y voir, avec le P. Dupont, certains commentateurs. A supposer en effet que la comparaison s'y établisse uniquement entre Moïse et les chrétiens, on serait en droit de penser que la transformation glorieuse de ces derniers se produit à leur insu; le texte de l'Exode rapporte en effet que Moïse « ne savait pas que la peau de son visage rayonnait » (Ex. 34. 29). Cette idée d'une transformation inconsciente semble, elle aussi, parfaitement étrangère à la pensée de saint Paul, qui exhortait par exemple les Romains à être « transformés par le renouvellement de l'intelligence (μεταμορφώσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς) afin de discerner (εἰς τὸ δοκιμάζειν) quelle est la volonté de Dieu » (Rom. 12. 2).

pour le reste nous en sommes réduits aux conjectures. Il sera donc prudent de ne pas chercher dans la mention, en 2 Cor. 3. 18, de la transfiguration des chrétiens, des éléments propres à préciser le sens de κατοπτριζόμενοι : l'argument semble trop peu sûr.

Nous n'avons pas rencontré jusqu'ici quelque raison valable qui nous invite à écarter de 2 Cor. 3. 18 l'idée d'une contemplation, qu'exprime le verbe κατοπτρίζεσθαι. L'examen du chapitre 3 a confirmé la traduction que nous avons donnée à notre verset : « Nous tous, le visage découvert, nous contemplons la gloire du Seigneur. » Nous croyons découvrir une nouvelle indication en faveur de ce sens dans le chapitre suivant.

Nouvelle preuve tirée du contexte

L'étude des premiers versets du chapitre 4 vient offrir une contre-épreuve à nos conclusions. L'idée contenue dans 2 Cor. 3. 18 s'y prolonge¹. On retrouve l'image du κάλυμμα. Cette fois le voile s'est à nouveau déplacé : il est posé non plus sur les cœurs incrédules, mais sur l'Evangile même que Paul est chargé d'annoncer. « Notre Evangile est voilé, dit-il, et il est voilé pour ceux qui périssent, pour les incrédules dont le dieu de ce siècle a *aveuglé l'intelligence*, afin qu'ils ne *vissent* pas briller la splendeur de l'Evangile de la gloire de Christ » (4. 4). Ici encore, le voile est l'obstacle qui empêche de *voir* Dieu ; il est le symbole de l'aveuglement spirituel et s'oppose dans tout le contexte à l'idée de contemplation. C'est donc encore sur ce point précis de la possibilité de voir Dieu que les chrétiens s'opposent aux incrédules, qui sont en réalité des aveugles.

Le texte continue : « Car Dieu qui a dit : la lumière brillera du sein des ténèbres, a fait briller la lumière dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu sur le visage de Christ » (4. 6). Saint Paul revient une fois de plus au texte d'Exode qu'il commente : cette fois ce n'est plus le front de Moïse qui resplendit, ni non plus l'Evangile, mais le visage de Christ lui-même. La pensée s'enrichit d'une réminiscence biblique : l'apôtre évoque la création de la lumière d'après le récit de la Genèse. A partir de l'image du κάλυμμα qui rend aveugle, prend forme l'antithèse lumière-ténèbres ; d'un côté les païens qui restent dans les ténèbres et ne peuvent *voir* la gloire de Dieu, pas plus qu'autrefois les Israélites² ; d'autre part les chrétiens, dont le cœur a été éclairé, « afin qu'ils puissent voir la splendeur de la gloire de Dieu sur le visage de Christ » : πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ (4. 6). De quelque côté qu'on examine le contexte, il vient confirmer la traduction que nous avons

¹ G. KITTEL, art. « 665α », *ThWbNT*, p. 254.

² Sur cette notion de vision, cf. ci-dessus, p. 27.

donnée de κατοπτρίζεσθαι : il s'agit bien d'une contemplation et non d'une réflexion ¹.

Force nous est donc de constater, au terme de cette longue analyse où nous avons étudié le sens du verbe κατοπτρίζεσθαι en fonction du contexte de l'épître paulinienne, qu'aucune raison majeure ne nous invite à écarter le sens de « contempler » que lui donnait la littérature grecque.

Nous n'aurons donc pas lieu, dans nos recherches ultérieures, de faire état de l'hypothèse de certains exégètes, d'ailleurs pleins de mérite, qui, par souci d'exactitude, ont pensé qu'au chapitre 3 de l'épître de saint Paul, où les chrétiens sont d'abord comparés à Moïse dont le visage reflétait la gloire de Dieu, le verbe devait évoquer l'idée non d'une contemplation, mais d'une réflexion. L'étude des éléments du contexte a montré qu'à la comparaison établie au départ entre Moïse et les chrétiens venait se superposer un parallèle entre chrétiens et Israélites, et que c'est autour de la notion de *voile*, en tant qu'obstacle à la libre contemplation de la gloire divine, que s'organise l'ensemble du développement. La présence du datif ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ, du complément τὴν αὐτὴν εἰκόνα, la reprise au chapitre suivant de la même idée appliquée aux incrédules qui ne peuvent *voir* la splendeur de l'Evangile, qui pour eux est voilé, sont autant d'éléments qui viennent confirmer que dans tout ce contexte le verbe κατοπτρίζεσθαι a bien le sens de « contempler » comme dans un miroir, non de « refléter » à la manière d'un miroir ². Ce qui constitue l'avantage des chrétiens sur les Israélites, c'est qu'ils peuvent librement contempler la gloire de Dieu ³.

Pareille constatation doit inviter à beaucoup de prudence en matière de l'étude des mots. Il est toujours aventureux de vouloir

¹ Le P. DUPONT examine aussi ce passage dans le cadre de son étude (*art. cit.*, p. 405-407), mais la critique qu'il en fait n'emporte pas la conviction; il prétend qu'il n'est pas question ici de *voir*, mais de *connaître* (p. 406). Nous avons cité les textes : ils parlent bien de voir (4. 4). Sans doute, il y est fait mention de la connaissance de la gloire de Dieu (γνώσις τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, 4. 6) : mais nous avons déjà eu l'occasion de montrer que les deux notions de *voir* et de *connaître* sont connexes (cf. ci-dessus, p. 27, n. 2). Les Anciens ne faisaient pas de distinction entre elles : voir, c'est connaître. Les yeux au même titre que le cœur, ou l'entendement (νοῦς) sont des moyens de connaissance. On n'en veut pour preuve que l'expression de saint Paul en 2 Cor. 4. 4 qui mêle étroitement les deux notions : l'*intelligence* des incrédules (τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων) a été « *aveuglée* » (ἐτύφλωσεν); cf. encore 1 Cor. 13. 12.

² La langue grecque employait d'autres termes pour indiquer l'idée d'une réflexion, notamment : ἀνακλάω, ἀνάκλασις, etc.

³ Il serait mal venu toutefois de nier que la notion de réflexion, bien qu'elle soit secondaire, est entièrement absente du contexte. La réflexion est le mode de manifestation de la gloire divine, sa concrétisation visible. Mais c'est le mot δόξα qui l'exprime, non le participe κατοπτριζόμενοι. En contemplant la *gloire* du Seigneur (τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενοι), nous sommes à notre tour transformés de *gloire en gloire* (μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν). La réflexion est le résultat de la contemplation, mais elle n'en tient pas lieu.

modifier le sens d'une expression attesté par quelques témoins sûrs. C'est ici une question de méthode. Sans doute il n'aurait pas été impossible que saint Paul ait donné au verbe κατοπτρίζεσθαι un sens nouveau : bon nombre de termes grecs ont reçu dans le christianisme une valeur jusque-là inconnue¹. Au moins pouvons-nous présenter dans le Nouveau Testament plusieurs témoins de la même expression et en déterminer la signification d'une manière quasi certaine : il en est tout autrement avec notre verbe que nous ne rencontrons qu'en 2 Cor. 3. 18.

Il ne resterait que l'étude minutieuse du contexte qui puisse obliger le philologue à modifier la valeur sémantique du mot : encore doit-il montrer que le sens attesté par l'usage est en flagrante contradiction avec la pensée de l'auteur. Le P. J. Dupont a cru pouvoir le faire : nous pensons avoir suffisamment dit que tel ne nous semblait point être le cas.

Le sens du mot ainsi déterminé, nous pouvons donc entreprendre nos recherches. Il nous reste toutefois à rapprocher 2 Cor. 3. 18 de l'autre passage de saint Paul qui recourt également à la métaphore du miroir : 1 Cor. 13. 12. Le sens de l'image est-il le même dans les deux textes ?

C. 1 COR. 13. 12 ET 2 COR. 3. 18

Lorsque saint Paul veut caractériser la connaissance de Dieu à laquelle peuvent accéder les chrétiens dans le siècle présent, il la compare à deux reprises à une vision dans un miroir. Nous connaissons les textes : nous ne les rappellerons que pour mémoire. Opposant en 1 Cor. 13. 12 la connaissance parfaite dont jouiront les élus dans l'au-delà, à la connaissance actuelle, l'apôtre dit en parlant de celle-ci : « Nous voyons en ce moment au moyen d'un miroir, d'une manière énigmatique. » En recourant à la comparaison du miroir, saint Paul désire insister sur le caractère imparfait de la vision : « voir au moyen d'un miroir », c'est voir ἐν αἰνίγματι ; c'est juste le contraire de regarder face à face. L'image a un caractère nettement péjoratif : contempler Dieu dans un miroir, c'est voir de lui une image imparfaite.

Dès lors, le sens de la comparaison peut-il être le même en 2 Cor. 3. 18 où saint Paul, qui désire ici souligner la supériorité des chrétiens sur les Israélites, incapables de regarder la gloire de Dieu sur le visage de Moïse, dit des premiers qu'ils sont τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενοι ? Maigre avantage en réalité si les chrétiens de leur côté n'ont pour tout privilège que de pouvoir contempler la gloire du Seigneur dans un miroir, c'est-à-dire imparfaitement.

¹ A. DEISSMANN, *Bibelstudien et Neubibelstudien*, Marbourg, 1895 ; W. STRAUB, *Die Bildersprache des Apostels Paulus*, Tubingue, 1937 ; LIETZMANN, *Handbuch zum N.T.*, Tubingue 1911-1931, *passim*, et en général, les dictionnaires du N.T.

Le texte demande quelque éclaircissement. Une première possibilité d'explication se présente : la notion de κάτοπτρον, qui porte une nuance péjorative, ne serait plus sentie dans le participe κατοπτριζόμενοι devenu simple équivalent d'un verbe signifiant « voir », « contempler », sans plus. On a vu que c'était la solution adoptée par certains Pères de l'Eglise qui proposaient de traduire κατοπτριζόμενοι par « *contemplant* »¹. Le sens du verset s'éclaircirait ainsi : par opposition aux Juifs, nous, chrétiens, nous contemplons à visage découvert la gloire du Seigneur. L'expression n'a plus un sens péjoratif. Mais dans ces conditions, 2 Cor. 3. 18 n'intéresse plus qu'indirectement notre étude de l'image du miroir chez saint Paul.

Nous avons déjà eu l'occasion de présenter les raisons qui nous font repousser une telle solution². Κατοπτρίζεσθαι est un verbe rare, qui n'a pas dû subir une grande usure sémantique : il est donc déjà infiniment probable qu'il ait gardé sa valeur imagée; il signifie bien se servir d'un κάτοπτρον pour se regarder. D'autre part, la présence de la notion de miroir est en quelque sorte garantie dans notre verset par le complément τὴν αὐτὴν εἰκόνα : de quelle image pourrait-il s'agir, sinon de celle qui est produite sur le miroir au moyen duquel nous contemplons ? L'expression « nous sommes transformés en la même image » est donc nécessairement amenée par l'allusion au miroir, impliquée dans κατοπτρίζεσθαι.

En écrivant τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενοι, saint Paul entend donc bien que c'est « au moyen d'un miroir » que nous contemplons la gloire du Seigneur. Comment expliquer que l'apôtre ait employé cette expression, qui a en soi une valeur péjorative, au moment précis où il désire souligner l'excellence de l'économie chrétienne ?

Rappelons ici les conclusions auxquelles nous a conduits l'étude de 2 Cor. 3. 18. Nous avons noté l'importance que prend dans tout ce passage la notion de κάλυμμα; ce voile qui, recouvrant le front de Moïse aussi bien que l'intelligence des Israélites, empêchait ceux-ci de voir la gloire de Dieu sur le visage du Législateur. De cet obstacle, les chrétiens sont libérés. C'est là, semble-t-il, que se trouve la clé de l'interprétation du v. 18. En réalité, ce n'est pas dans la simple contemplation de la gloire de Dieu — privilège auquel auraient pu avoir part les Israélites eux-mêmes, en regardant le visage de Moïse — mais dans le fait que cette contemplation se fait ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ, sans voile sur le visage, que réside l'avantage des chrétiens. Cette constatation nous paraît essentielle. L'erreur consisterait à faire résider les privilèges des chrétiens dans l'excellence de la vision qu'ils pourraient avoir de Dieu. On tomberait du même coup dans l'incohérence : saint Paul caractériserait cette vision parfaite au moyen d'un verbe qui évoque précisément l'idée contraire.

¹ Cf. ci-dessus, p. 23.

² Cf. ci-dessus, *ibid.*

En fait, l'apôtre garde présente à l'esprit cette idée que la vision que nous pouvons avoir de Dieu aujourd'hui reste malgré tout incomplète. « Nul vivant ne peut voir Dieu » disait l'Ancien Testament ¹, et c'est une vérité d'expérience commune. Paul lui-même avait déjà écrit aux mêmes Corinthiens que nous voyons aujourd'hui d'une manière imparfaite : il ne pouvait dans sa deuxième épître grandir exagérément les privilèges des chrétiens au point d'être en contradiction avec l'enseignement des Ecritures, avec le bon sens et avec lui-même.

Une autre remarque vient confirmer cette constatation. Saint Paul ne dit pas, en 2 Cor. 3. 18, que les chrétiens voient Dieu lui-même : idéal vers lequel pourtant ils pourraient tendre et qui les rendrait d'autant supérieurs aux enfants d'Israël. Il déclare seulement que comme ces derniers, ils voient la gloire du Seigneur, τὴν δόξαν Κυρίου. Serait-il légitime de prêter à cette expression une nuance péjorative, sous prétexte que la gloire de Dieu prive de la vision de Dieu lui-même ? L'idée est pourtant juste ² : mais on sent bien qu'elle n'effleure même pas l'esprit de l'apôtre ; il est acquis que pas plus les chrétiens que les Israélites ne peuvent voir Dieu, parce qu'ils sont des hommes. Ce qu'ils sont en mesure de contempler, c'est une image (εἰκὼν), un reflet (δόξα) ³, glorieux sans doute, mais seulement semblable à une réflexion dans un miroir. On le voit, les termes s'appellent, et se complètent.

Ainsi dans les deux versets où saint Paul parle d'une contemplation de Dieu, cette vérité sert de toile de fond : nul vivant ne peut voir Dieu directement. On le voit par réflexion, comme en un miroir (1 Cor. 13. 12) ; on voit son « image » ou sa « gloire » (2 Cor. 3. 18). En ce sens, la vision actuelle reste bien inférieure à celle qui sera réservée aux élus dans l'au-delà, parce qu'ils verront face à face. Toutefois, parmi les vivants, il y a des degrés dans les états de contemplation : les Israélites étaient incapables à cause d'eux-mêmes, par leur propre endurcissement, de regarder les manifestations pourtant indirectes de Dieu ; ils avaient obligé Moïse à mettre un voile sur son visage, et c'est par leur faute que ce voile est encore sur leur cœur. C'est dans cet état d'aveuglement quasi volontaire que réside l'imperfection de l'économie judaïque, non dans le fait que les Juifs avaient devant les yeux une image de Dieu moins parfaite que celle que contemplent les chrétiens ; il n'est proposé aux uns et aux autres qu'une vision de la δόξα Θεοῦ. Par contre, la supériorité de la Nouvelle Alliance consiste

¹ Ex. 33. 20.

² Lorsque Moïse demanda à Dieu de lui laisser voir sa face, cette grâce lui fut refusée (Ex. 33. 20) ; pourtant il lui fut accordé, ainsi qu'à d'autres hommes, de voir au moins sa gloire (Ex. 33. 22 ; Nb. 14. 22).

³ Nous avons déjà eu l'occasion de signaler que les deux notions de gloire (δόξα) et l'image (εἰκὼν) sont très proches l'une de l'autre. Cf. ci-dessus p. 29 ; cf. J. DUPONT, *art. cil.*, p. 404-405.

en ce que les chrétiens, tout en étant soumis à la loi commune des hommes qui ne peuvent voir Dieu directement, sont pourtant libérés de tout obstacle qui vienne d'eux-mêmes : ils ont ôté le voile, et ils contemplent librement la gloire divine qui vient se réfléchir sur un miroir¹, comme autrefois sur le visage de Moïse².

* * *

Ce premier chapitre avait pour but de définir, d'une façon d'ailleurs provisoire, le sens de la métaphore du miroir dans les deux textes de saint Paul : 1 Cor. 13. 12 et 2 Cor. 3. 18. Nous avons à nous arrêter plus longuement sur le sens contesté du deuxième verset. Au terme de cette longue enquête, nous sommes en mesure de conclure que dans les deux cas l'allusion au miroir évoque une vision imparfaite de Dieu. Nous serons sans doute amené à préciser le sens de l'image ultérieurement³; ce qui importait d'abord c'était, au point de vue de la méthode à suivre, de savoir si les deux textes pouvaient faire l'objet d'une étude unique. Nous concluons par l'affirmative.

Cette partie préliminaire pose donc les bases de l'ensemble de nos recherches. Elle nous met à même maintenant d'entreprendre notre enquête touchant à l'origine de la métaphore du miroir chez saint Paul. Nous examinerons d'abord plusieurs hypothèses qui ont été faites à ce sujet : valables ou non, elles nous permettront de préciser les données du problème.

¹ Certains commentateurs ont voulu identifier ce miroir : s'agit-il de l'Evangile, de la nature, du plan de la Providence au travers des événements de l'histoire, ou des autres chrétiens en qui on peut discerner comme une image de l'œuvre de Dieu ? Le sens que nous donnerons à κατοπτρίζεσθαι (voir ci-dessous, p. 115 s) suffira à montrer qu'il y a là une discussion dénuée d'intérêt.

² L. CERFAUX avait dit quelque chose de semblable : « Les chrétiens contemplent l'éclat de la gloire du Christ. Sans doute, ce n'est pas encore le face à face de l'éternité (cf. 1 Cor. 13. 12), c'est cependant une vraie contemplation, où la lumière éclatante de la figure du Christ, en même temps que nous la regardons, tombe sur nous en nous illuminant et en nous transformant en elle. Nous sommes transformés en l'image que nous contemplons. Cette image, c'est l'image par excellence, le Fils de Dieu » (*Le Christ dans la théologie de saint Paul*, p. 327); cf. encore les commentaires de CALVIN, *ad loc.*; HEINRICI (dans Meyer), *ad loc.*; REITZENSTEIN, *Historia Monachorum*, p. 254. Tous ces commentateurs ne signalent pourtant qu'en passant les rapports qui unissent 1 Cor. 13. 12 et 2 Cor. 3. 18.

³ Voir ci-dessous, p. 150.

CHAPITRE II

Revue des hypothèses

Le but de la véritable religion est de connaître Dieu. D'après 1 Cor. 13. 12, c'est dans la possibilité de voir Dieu face à face que consistera la récompense des élus dans l'au-delà. En 2 Cor. 3. 18, les chrétiens jouissent bien d'un privilège semblable dès aujourd'hui : la transformation qu'ils subissent de jour en jour est le fruit de la contemplation du Seigneur. Comparée pourtant à la vision eschatologique, cette contemplation reste imparfaite : saint Paul l'assimile à la vue que procure un miroir. « Nous voyons, dit-il à deux reprises, comme en un miroir. » Quelle est l'origine de cette comparaison ?

Il est un préjugé dont il est temps de se défaire définitivement. On a cru longtemps que l'idée d'imperfection que saint Paul attache à la vision au moyen d'un miroir était due au fait que les miroirs métalliques des Anciens devaient offrir une image obscure et déformée des objets qui s'y reflétaient. J. Weiss est le premier, semble-t-il, à avoir montré qu'il s'agissait là d'une opinion qui ne reposait sur aucun fondement ¹. Les miroirs métalliques qui nous sont parvenus de l'antiquité rendent peut-être une image un peu moins nette que les nôtres ², mais les Anciens n'étaient pas sensibles à cette légère imperfection, d'ailleurs toute relative : ils ne reprochent jamais à leurs miroirs de déformer l'image qu'ils reproduisent ; nous verrons même qu'il existe tout un ensemble de textes, tant de la littérature grecque que latine, qui se plaisent à insister sur la clarté des miroirs, et sur la fidélité avec laquelle ils représentent la réalité ³. Ce serait donc prêter à saint Paul un jugement moderne que d'expliquer la mention qu'il fait d'une vision imparfaite par une allusion au manque de clarté des miroirs métalliques de son époque. L'explication est ailleurs.

¹ J. WEISS, *Der erste Korintherbrief*, 1910, p. 318-320.

² ACHELIS, « Katoptromantie bei Paulus », dans *Festschrift für G. N. Bonwetsch*, Leipzig, 1918, prétend même qu'ils réfléchissaient aussi bien, sinon mieux que nos miroirs modernes (p. 61-62 et p. 62, n. 1). — Cf. P. CORSSSEN, « Paulus und Porphyrios » dans *Sokrates*, Berlin, 1919, t. I, p. 26 ; J. БЕХМ, *Das Bildwort vom Spiegel*, p. 338, n. 3 ; voir également НЕТОЛИЧКА, art. « катоптрон » dans Pauly-W. ; KITTEL, art. « αἰνυμα » dans *ThWbNT*, I, p. 178, n. 9.

³ Cf. ci-dessous, p. 97 ss.

On a présenté plusieurs autres hypothèses. Certains commentateurs font remonter à l'Ancien Testament l'origine de la métaphore; d'autres ont vu dans cette notion d'une vision imparfaite dans un miroir un écho des thèmes hellénistiques empruntés à la philosophie platonicienne, voire à certaines conceptions mystico-magiques de la religion païenne. Ces points de vue pourtant contradictoires ont été défendus de part et d'autre avec autant de conviction : nous devons nous faire nous-mêmes une opinion avant de prendre position.

A première vue, l'explication la plus probable est évidemment que saint Paul ait emprunté aux Ecritures la comparaison du miroir. Ses nombreuses attaches avec les milieux juifs rendent cette hypothèse plus que vraisemblable. C'est donc dans cette direction qu'il conviendra d'orienter d'abord nos recherches.

A. L'ANCIEN TESTAMENT

On l'aura remarqué : la mention du miroir intervient à chaque fois chez saint Paul dans un contexte emprunté à l'Ancien Testament. Il est en effet établi que l'expression « voir Dieu face à face » en 1 Cor. 13. 12 est d'origine hébraïque¹. Quant à la seconde Epître aux Corinthiens, il y est fait allusion, tout au long du chapitre troisième, à un passage bien déterminé du livre de l'Exode, qui relate un épisode de la vie des Israélites au désert (34. 29-35). L'expression « voir Dieu comme en un miroir » ne peut-elle se rattacher à son tour à un texte précis de l'Ancien Testament ? Plusieurs hypothèses ont été proposées dans ce sens : nous les examinerons successivement.

Une remarque préliminaire est nécessaire. C'est surtout sur 1 Cor. 13. 12 que les exégètes ont fait porter leurs essais d'explication; la métaphore du miroir s'y présente en effet sous une forme beaucoup plus développée, et plus caractéristique, qu'en 2 Cor. 3. 18. Dans la discussion qui va suivre, il s'agira donc essentiellement du passage de la première Epître aux Corinthiens. Il va sans dire toutefois que les conclusions que nous adopterons pour ce premier verset, nous les considérerons comme tout autant valables pour 2 Cor. 3. 18 puisque nous avons établi que le sens de l'image est le même dans les deux cas.

¹ Voir W. BAUDISSIN, « « Gott schauen » in der alttestamentlichen Religion », *Archiv für Religionswissenschaft*, 1915, t. XVIII, p. 173-239; F. NOETSCHER, « Das Angesicht Gottes schauen » nach biblischer und babylonischer Auffassung, Würzburg, 1924. E. G. GULIN, « Der Antlitz Jahwes im A.T. », *Annales Acad. Scient. Fenn. Ser. B*, t. XVII, 3, Helsinki, 1923. Ces travaux ont été résumés dans H. RIESENFELD, « Etude bibliographique sur la notion biblique d'ΑΓΑΠΗ, surtout dans 1 Cor. 13 », dans *CNT*, 1941, t. V, p. 21-22. Cf. encore E. PRÜCKER, γνῶσις Θεοῦ *Untersuchungen zur Bedeutung eines religiösen Begriffs beim Apostel Paulus und bei seiner Umwelt (Cassiciacum IV)*, Würzburg, 1937, p. 109-112; E. DHORME, « L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en akkadien », *RB*, 1921, t. XXX, p. 375; DUPONT, *Gnosis*, p. 114.

Venons-en donc à l'examen des hypothèses qui font remonter à l'Ancien Testament l'idée de voir au moyen d'un miroir : elles se répartissent en deux groupes, selon qu'elles font dépendre la métaphore paulinienne de la Bible hébraïque ou de sa traduction grecque.

§ 1. LA BIBLE HÉBRAÏQUE

*Thèse de Harnack*¹

Harnack s'oppose aux commentateurs qui ont cherché à faire dépendre l'expression de saint Paul en 1 Cor. 13. 12 « nous voyons aujourd'hui au moyen d'un miroir, en énigme » des conceptions de la philosophie platonicienne². Selon lui, cette interprétation ne se justifie pas : l'apôtre, en effet, ne parle pas d'une connaissance du monde au sens où l'aurait envisagé la pensée grecque, mais, comme l'indique la mention de la vision face à face dans la seconde partie du verset 12, de la possibilité de voir Dieu³; d'autre part, la mention qu'il fait du caractère plénier de la contemplation eschatologique, et en particulier le parallèle qu'il établit entre la connaissance que l'homme aura alors de Dieu et la préconnaissance divine qui est à l'origine de son salut, dénote chez saint Paul une influence très nette du judaïsme⁴. Sans

¹ Voir HARNACK, « Das hohe Lied des Apostels Paulus von der Liebe (1 Kor. 13) und seine religionsgeschichtliche Bedeutung », dans les *Sitzungsberichte der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften*, Philol.-hist. Kl., Berlin, 1911, I, 1, p. 132-163.

² Harnack ne précise pas quels sont ces commentateurs. Il pense probablement à GODET, *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens*, 1886-1887, T. II, p. 160 (cf. p. 150, n. 4).

³ HARNACK, *art. cit.*, p. 149-150. *Man würde den Apostel in das Moderne bzw. in das Hellenische transponieren, wenn man hier an die allgemeine Welterkenntnis und an eine Erkenntnistheorie denken wollte, welche die Dinge nur im Spiegelbild oder gar in der Schranke der spezifischen Sinneswahrnehmung zu erkennen eingesteht. Nicht auf die Dinge bezieht sich die schmerzliche Klage des Apostels, sondern allein auf Gott und seine Wege; das wird durch die Worte: « dann aber von Angesicht zu Angesicht » ganz klar; sie müssten anders lauten, wenn es sich um die Welterkenntnis handelte.*

⁴ *Art. cit.*, p. 156. *Wertvolle Erkenntnis, nämlich die Erkenntnis von Angesicht zu Angesicht, die volle Erkenntnis — wie Gott erkennt — ist erst zu erwarten, wenn das Vollkommene gekommen ist, d. h. wenn (durch die zweite Erscheinung des Christus) diese Zeitlichkeit ihr plötzliches Ende gefunden hat. Mit diesen Gedanken hat Plato, hat die idealistische Religionsphilosophie der Griechen, von späteren Entwicklungsstufen des Neuplatonismus abgesehen, schlechterdings nichts zu tun (...) Paulus ist Jude und will von dem Wissen der Hellenen nichts wissen.*

Art. cit., p. 157. *Wenden wir diese Einsicht auf das uns vorliegende Problem an, so kann kein Zweifel sein, dass die Höchstschätzung der vollkommenen Erkenntnis sich auch auf der jüdischen Linie ausgebildet hat und ebenso die Ueberzeugung, dass die höchste Erkenntnis und überhaupt das Höchste Gotteserkenntnis ist und nichts anderes (siehe Mat. 11. 27). Also wird sie auch Paulus nicht erst vom Platonismus her gewonnen haben.*

Art. cit., p. 158. *Aber hätte Plato auch das ἐπιγνώσκειν καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην verstanden? Verstanden hätte er es wohl, aber anders als der Apostel. Für Paulus ist*

doute on peut faire quelques rapprochements entre la manière dont s'exprime l'apôtre et le langage philosophique de son époque ¹, mais ce sont là des points de contact purement fortuits ².

C'est en réalité à partir du livre des Nombres (12. 8) qu'il faut expliquer l'expression de saint Paul βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι ³. On connaît le passage ⁴. Dieu veut montrer à Marie et à Aaron la supériorité des révélations de Moïse sur celles des autres prophètes. A ceux-ci, il se révèle par des visions; il leur parle pendant leur sommeil, en songe (v. 6). Il n'en est pas ainsi de Moïse. Dieu dit de lui : « Je lui parle face à face, dans une claire apparition et sans énigme » ⁵ : פָּה אֶל-פָּה אֲדַבֵּר בּוֹ בְּמֵרָאָה וְלֹא בְּחִידָה ⁶. La version des Septante traduit : στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἶδει καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων. Mais c'est à partir du texte original et non de la traduction grecque qu'il faut expliquer 1 Cor. 13. 12.

Si Paul avait en effet utilisé la version des Septante, on comprendrait mal qu'il ait substitué πρόσωπον πρὸς πρόσωπον au στόμα κατὰ στόμα de la traduction grecque. Or la légère différence entre les deux expressions s'explique parfaitement si l'on considère que l'apôtre a eu directement recours au texte hébreu : πρόσωπον πρὸς πρόσωπον traduit en effet aussi bien le terme original que στόμα κατὰ στόμα et saint Paul préfère la première expression parce qu'il avait commencé sa phrase par βλέπομεν ⁷. Quant à αἶνιγμα, le mot traduit en 1 Cor. 13. 12 comme dans la version des Septante, l'hébreu הִידָה ⁸.

D'autre part, la traduction grecque ne rend pas compte non plus du δι' ἐσόπτρου de l'Épître aux Corinthiens. Harnack l'explique encore à partir du texte hébreu : il correspond à ce que la Septante traduit par ἐν εἶδει. Le texte original dit מֵרָאָה : cette expression explique δι' ἐσόπτρου et du même coup βλέπομεν; en effet l'hébreu מֵרָאָה veut aussi bien dire « vision », « objet d'une vision », que « apparence »

es nicht nur der Ausdruck vollkommenster Erkenntnis, sondern zugleich auch das Bekenntnis, in dem allwissenden Gott geborgen zu sein. Dieses ἐπεγνωσθῆναι empfängt seinen Sinn aus c. 8, 3 : εἰ τις ἀγαπᾷ τὸν Θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ.

¹ Art. cit., p. 150. Nachdem man dies aber konstatiert hat, darf man doch hinzufügen, dass es hier eine Stimmungsidealität gibt, so verschieden auch die Art ihrer Auslösung sein mag, und ferner dass auch die hellenische Philosophie in jenem Zeitalter mehr und mehr Religionsphilosophie und Gottessehnsucht geworden ist, also dass sie nicht sowohl nach der Erkenntnis der Wirklichkeit der Dinge strebte, sondern, wie der Apostel, nach der Erkenntnis des Göttlichen « von Angesicht zu Angesicht ». Cf. p. 157 : das δι' ἐσόπτρου, welches auf den ersten Blick ganz platonisch anmutet.

² Art. cit., p. 158.

³ Art. cit., p. 157-158.

⁴ Art. cit., p. 158, n. 1.

⁵ Nous citons d'après la traduction du Rabbinat français.

⁶ Nous préférons au texte massorétique, qui doit être une altération (il porte הִידָה au lieu de בְּמֵרָאָה) la leçon attestée par le Pentateuque samaritain et le Targum Onkelos (cf. J. DUPONT, *op. cit.*, p. 115, n. 1).

⁷ Art. cit., p. 158.

⁸ Ibid.

par opposition à la réalité, et finalement « miroir »¹. C'est ainsi qu'il a été traduit en Ex. 38. 8 où il est question des miroirs que les femmes israélites ont apportés en offrande pour la construction de la cuve d'airain².

Ainsi donc, 1 Cor. 13. 12, y compris la mention du miroir qui y est faite, s'expliquerait tout entier à partir du texte hébreu de Nb. 12. 8. C'est en pensant à Moïse, qui avait vu Dieu au moyen d'un miroir, que saint Paul aurait écrit βλέπομεν δι' ἐσόπτρου. Tout recours à l'hellénisme, conclut Harnack, est donc superflu.

¹ Il suffit en fait d'un changement dans la vocalisation : מִרְאָה correspond bien au grec εἶδος, tandis que מִרְאָה arrive à signifier « miroir » (cf. DUPONT, *Gnosis*, p. 115).

La confusion était facile et les commentaires rabbiniques n'ont pas manqué de la faire : selon eux, Moïse aurait vu Dieu dans un miroir, ou au travers d'une fenêtre. C'est ce qui ressort de l'explication donnée par R. Meir (vers 150) à un Samaritain qui lui posait cette question : « Est-il possible que Celui dont il est écrit qu'il remplit le ciel et la terre, puisse avoir parlé avec Moïse entre les brancards de l'arche ? » R. Meir lui fait apporter successivement des verres convexes et concaves, et lui demande de contempler son image, tantôt grossie, tantôt rapetissée. « (Dieu), conclut R. Meir, fit de même avec Moïse entre les brancards de l'arche » (Gn R 4 (4^e), dans STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, t. III, p. 452; voir encore Jeb 49 b Bar., *ibid.*, p. 453). Tous les prophètes ont vu au travers d'un verre embué tandis que Moïse notre maître a vu au travers d'un verre transparent. Cf. *Alford's Greek Testament, comment. sur 1 Cor. 13. 12*. On trouve aussi l'explication selon laquelle Moïse a vu au travers d'une seule vitre, tandis que les autres prophètes voyaient au travers de neuf vitres (Lv R 1, 106 a : STR.-BILL., p. 453; autres références dans BACHMANN, *Komm. zu 1 Kor.*, p. 403, n. 1). Ce chiffre 9 serait issu, semble-t-il, d'exégèses rabbiniques à partir d'Ez. 43. 3; cf. KITTEL, art. « αἴνιγμα », t. I, p. 178. *Tanch 143 a* oppose la vision des prophètes au cours d'un rêve à la révélation faite à Moïse au travers d'une vitre claire.

On peut s'étonner de la confusion faite entre les deux notions de « miroir » et de « vitre ». Cette confusion provient sans doute du fait que les commentaires rabbiniques substituent à מִרְאָה le terme אִיִּסְפָּקֶלְרִיא qui serait la transcription du grec σπεκλαρίον et du latin *specula* = vitre (cf. MARTIAL, VII, 13; JUVÉNAL, IV, 13; SÉNÈQUE, *de prov.*, IV, 90 et *epist.*, LXXXVI; cf. XC, 25; *Nat. Quaest.*, IV, 13, 9; PLINE, *Epist.*, II, 17, 4). Il s'agirait sans doute d'une pierre spéculaire, sorte de gypse transparent. Tous ces termes n'expliquent pas toutefois le mot ἐσόπτρου mais traduisent plutôt un terme comme δίοπτρα (cf. BACHMANN, p. 403, n. 1, *Alford's Greek Testament*, sur 1 Cor. 13. 12, *ad loc.*). L'expression de saint Paul δι' ἐσόπτρου a peut-être favorisé cette idée que la vision se fait à travers (διὰ) un objet transparent (TERTULLIEN, *De Anima*, 53, le comprenait encore dans ce sens : cf. HARNACK, *op. cit.*, p. 150, n. 2; cf. également les commentaires de BACHMANN, ALLO, ALFORD, etc., *ad loc.*). En fait, la préposition διὰ dans la forme δι' ἐσόπτρου, διὰ κατόπτρου est d'un emploi stéréotypé : on la rencontre chez PHILON (*Abr.* 153; *Spec. leg.*, I, 26; *Decal.*, 105; *Fug.*, 213; *Vit. contempl.*, 78), PLUTARQUE (*Ad princ. iner.*, 5, *Is. et Os.* 76), etc. (cf. DUPONT, *Gnosis*, p. 134, n. 3). L'origine de son emploi est peut-être à rechercher dans la croyance populaire que l'image est de l'autre côté du miroir.

² *Art. cit.*, p. 158.

Thèse de Kittel¹

Kittel reprend à son compte les conclusions de Harnack : c'est à partir du texte hébreu de Nb. 12. 8 que s'expliquent δι'ἑσώπτρου et ἐν αἰνίγματι en 1 Cor. 13. 12². Mais il va plus loin. Le mot αἰνίγμα, qui appartient au vocabulaire oraculaire³, ferait allusion aux pratiques divinatoires auxquelles se livraient les rabbins. Ainsi l'expression « voir au moyen d'un miroir » arriverait-elle à désigner tout spécialement une vision prophétique⁴. Kittel en voit la preuve dans le fait que, des trois termes que possédait l'hébreu pour désigner le miroir⁵, les commentaires rabbiniques sur Nb. 12. 8 ont seulement retenu le mot מִרְאָה אִסְפָּקְלָרִיָּא qui serait la transcription du grec σπεκλάριον⁶. Or ce mot d'origine étrangère était réservé pour désigner le miroir magique dont on se servait pour explorer l'avenir et contempler l'au-delà, à l'exemple de la catoptromancie grecque⁷. Que ces pratiques magiques où le miroir jouait le rôle d'un instrument de divination fussent connues dans le judaïsme, au moins un exemple le montre : les commentaires rabbiniques sur Genèse 42. 1 comprennent que

¹ G. KITTEL, art. « αἰνίγμα-ἑσώπτρου », *ThWbNT*, t. I, p. 177-179.

² *Ibid.*, p. 179. *Dem entspricht der deutliche Zusammenhang des paulinischen Satzes mit Nu. 12. 8, der sich freilich als Zusammenhang nicht mit LXX sondern mit Mas und rabb. Exegese erweist.* Kittel attire l'attention sur l'emploi de ἐν devant αἰνίγμα. Saint Paul dit ἐν αἰνίγματι κατὰ, alors que les LXX, on s'en souvient, employaient la préposition διὰ : δι'αἰνιγματός. Autre preuve, en conclut Kittel, que Paul recourt non à la traduction grecque, mais directement au texte hébreu. le P. Dupont fait remarquer que l'argument n'est pas probant : « s'il emploie ἐν, c'est parce qu'il vient d'employer διὰ (ἑσώπτρου) et ne peut se répéter » (J. DUPONT, *Gnosis*, p. 115, n. 3).

³ *Ibid.*, p. 177. *Da das Unverständliche und Unverstandene in den Lebensäusserungen der Religion auch als das Rätselhafte interpretiert und verstanden werden kann, wird der Orakel und Prophetenspruch sachlich mit dem Begriff des Rätsels verknüpft.* Kittel donne des références : SOPHOCLE, *Oed. R.*, 1525; EURIPIDE, *Phoen*, 1688; PLUTARQUE, *Phyt. Or.*, 25 (II, 407 b), 30 (II, 409 c); *Or. Sib.* III, 811. Cf. commentaire de la Midrasch sur Nb. 12. 8.

⁴ *Ibid.*, p. 177. *Ebenso bedeutet aber auch : « im Spiegel sehen » prophetisch sehen.*

⁵ Cf. STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, p. 452. Ces trois termes sont מִרְאָה, מְחִוּתָּא (terme araméen) et אִסְפָּקְלָרִיָּא.

⁶ Voir la réserve que nous apportons sur ce point ci-dessous, p. 44, n. 3.

⁷ KITTEL, art. *cit.*, p. 178. *Ebenso, dass nur mit diesem Fremdwort, nicht mit einer der anderen Bezeichnungen für Spiegel, der wunderbare, die Zukunft oder das Jenseits weisende Spiegel genannt wird...*

Ibid. *Auf den Ursprung dieser Bildrede, weist schon die Tatsache, dass in allen hierhergehörigen Stellen der rabb. Lit. von den verschiedenen für den Spiegel gebräuchlichen Worten nur das Fremdwort אִסְפָּקְלָרִיָּא verwendet wird. So gewiss sie in der Anwendung auf die Gottesoffenbarung nur doch bildlich gemeint ist, hängt sie doch in ihren Ursprüngen zweifellos mit der im Hellenismus vorhandenen Catoptromantie zusammen.*

Sur la catoptromancie grecque, voir ci-dessous, p. 75 ss.

Jacob vit dans un miroir que son espérance (c'est-à-dire Joseph) était en Egypte ¹.

Saint Paul définit en 1 Cor. 13. 12 la vision charismatique à laquelle les Corinthiens prétendent dès maintenant. En la comparant à la vue que procure un miroir, il l'assimile implicitement à la vision prophétique telle que la concevait l'exégèse rabbinique à partir de Nb. 12. 8 ², c'est-à-dire à une vision qui relèverait de pratiques divinatoires dans lesquelles le miroir servait d'instrument à la contemplation de l'avenir ou de l'au-delà ³.

Difficultés ⁴

Les explications de Harnack et de Kittel faisant dépendre 1 Cor. 13. 12 de la Bible hébraïque, soulèvent un certain nombre de difficultés. Admettons en effet un instant la traduction qu'on nous propose de Nb. 12. 8. Dieu aurait dit de Moïse : « Je lui parle face à face, dans un miroir et non par des énigmes. » Est-il nécessaire de faire remarquer le caractère insolite de l'expression « parler dans un miroir » ? L'idée de miroir appelle évidemment celle de « voir » et non de « parler ». Mais il y a difficulté plus grave encore. Saint Paul disait : « Nous voyons aujourd'hui dans un miroir, en énigme, mais alors nous verrons face à face. » Il met ainsi ensemble les deux notions de miroir et d'énigme et caractérise par elles l'imperfection de la vision présente, par opposition à la contemplation face à face; au contraire, le texte qu'on nous propose réunit les deux idées de miroir et de face à face pour les opposer à la vision par énigmes. Nb. 12. 8, dans la traduction qu'en donne Harnack, définit la vision parfaite dont Moïse a été privilégié

¹ KITTEL (p. 178) cite le commentaire de la Midrasch sur Gen. 42, 1 E. Cf. également le commentaire de la Mekhilta à propos d'Ex. 18. 21 : « Toi, choisis parmi le peuple des hommes vertueux qui soient comme un miroir dans lequel les chefs auront soin de regarder. » KITTEL, *ibid.*, n. 7; cf. BACHMANN, *op. cit.*, p. 324, n. 5. ACHELIS, *op. cit.*, p. 58, signale encore Genèse 44. 5 où il est question de la coupe dont Joseph se servait pour deviner. Sa surface réfléchissante tenait lieu de miroir (cf. ci-dessous p. 76 ss). Voir également A. MARMORSTEIN, « The « mirror » in Jewish religious life », dans *Storia delle Religioni*, t. VIII, 1932, p. 37-41 (surtout p. 40-41). L'auteur signale bien l'existence de la divination catoptromantique chez les juifs; mais son étude porte essentiellement sur le moyen âge et sur l'époque moderne.

² *Ibid.*, p. 178. *Aus den Belegen erhellt, dass beide Aussagen — die vom Spiegel und die vom Rätsel — ihre eigentümliche Prägnanz in der Anwendung auf eine prophetische Offenbarung erhalten. Die Aussage bedeutet also: die Schau (βλέπειν) des Pneumatikers entspricht der prophetischen Schau.*

³ La question de savoir si Moïse a vu au moyen d'une seule vitre au lieu de neuf, comme les autres prophètes, n'a pas de raison d'être. La traduction fautive par *fenêtre*, *vitre* a été maintenue à tort par l'exégèse des premiers chrétiens (KITTEL, *ibid.*). Tout au plus le chiffre 9 qui provient d'un jeu exégétique sur Ez. 43. 3 peut être retenu : il indiquerait que l'expérience catoptromantique ne réussit pas du premier coup, mais a besoin d'être répétée plusieurs fois avant que la vision apparaisse (*ibid.*).

⁴ Ces difficultés ont d'abord été signalées par le P. J. DUPONT, *op. cit.*, p. 116.

comme une vision au moyen d'un miroir, qui n'est point « en énigmes », ce qui est juste à l'opposé de l'intention de saint Paul en 1 Cor. 13. 12 : chez lui, la vision dans un miroir reste bien « énigmatique », c'est-à-dire imparfaite.

Kittel, sinon Harnack, a bien senti cette difficulté¹. Selon lui, saint Paul n'attacherait en réalité aucune nuance péjorative à l'idée de « voir au moyen d'un miroir ». On aurait affaire ici à une expression consacrée dans la tradition rabbinique pour désigner la vision prophétique. Ce n'est qu'en ajoutant ἐν αἰνίγματι que l'apôtre soulignerait l'imperfection de ce genre de vision.

On peut reprocher à l'explication de Kittel sa subtilité. En fait, nous ne sommes guère habitués à voir saint Paul, par simple conformisme aux habitudes de langage de son époque, se laisser trahir par les mots et employer des expressions toutes faites qui, dans le cas présent, vont droit à l'encontre de sa pensée. On voit mal en effet comment, au moment où il veut montrer le côté defectueux de notre vision actuelle, il la caractériserait d'abord au moyen d'une expression qui évoquerait une vision parfaite, analogue à celle dont Moïse a bénéficié par privilège sur tous les prophètes².

Le texte hébreu de Nb. 12. 8 n'explique donc pas d'une manière suffisante le recours que fait saint Paul à la comparaison du miroir. Les explications de Harnack et de Kittel, qui cherchaient dans la Bible hébraïque l'origine de l'expression de l'apôtre, avaient pour elles de rester en accord avec ce que nous savions des nombreuses attaches de Paul avec le judaïsme. Elles ne pourront pourtant pas être retenues; elles reposent sur une interprétation fort fragile du verset du livre des Nombres³, et surtout, ne rendent pas compte de l'intention de saint Paul lorsqu'il oppose la vue dans un miroir à la vision face à face.

¹ KITTEL, *art. cit.*, p. 179. *Beide Worte (= ἑσπτορον et αἰνίγμα) haben aber, trotz der gemeinsamen Grundmeinung, einen verschiedenen Ton, der in der rabb. Diskussion über Mose sehr deutlich hervortritt. 'Εν αἰνίγματι βλέπειν bedeutet stets das nicht deutliche Sehen, Hören oder Reden der Propheten; darum wird Mose davon ausgenommen. Dagegen δι' ἑσπτορον enthält keine Geringwertigkeit der Offenbarung; es gibt von Mose ebenso wie von allen anderen Propheten, nur dass sein « Spiegel » besser ist als der der anderen. Insofern sind beide Worte keineswegs Tautologie, sondern ἐν αἰνίγματι wendet das allgemeinere δι' ἑσπτορον genauer, nämlich nach der abwertenden Seite. Unser pneumatisches Schauen ist « nur » ἐν αἰνίγματι (nicht : ist « nur » δι' ἑσπτορον).*

² Le même argument nous invite à repousser l'hypothèse de Kittel qui voit en 1 Cor. 13. 12 une allusion à la catoptromancie rabbinique. Outre que ce serait un recours, sans précédent dans les Epîtres, à un monde de pensées auquel Paul reste étranger, une semblable explication ne justifierait pas le caractère péjoratif que l'apôtre attache à la vision au moyen d'un miroir. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point à propos de notre étude sur la catoptromancie hellénistique. Voir ci-dessous p. 75 ss.

³ Est-il d'ailleurs si certain que les commentaires rabbiniques aient vu l'idée de miroir en Nb. 12. 8 ? Kittel le prétend mais les autres commentateurs sont beaucoup moins affirmatifs (cf. STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, p. 452-453, et le commentateur de BACHMANN, p. 403, n. 1). Tout dépend du sens que l'on accorde à אִסְפָּקְלָרִית :

§ 2. LA BIBLE GRECQUE

Thèse de Reitzenstein

Lorsque Harnack avait proposé de rattacher 1 Cor. 13. 12 au texte hébreu de Nb. 12. 8, il avait rencontré une assez vive opposition de la part de R. Reitzenstein¹. Selon celui-ci, c'est à partir de la Bible grecque qu'il faut chercher l'explication de la façon dont saint Paul s'exprime.

Saint Paul a bien recours au verset en question du livre des Nombres¹. Mais il ne s'en inspire que d'une manière très large. Lorsqu'il déclare en effet : « Aujourd'hui nous voyons au moyen d'un miroir, en énigme », c'est la connaissance prophétique qu'il entend définir; il l'oppose à la perfection de la connaissance eschatologique : « Alors, dit-il, je connaîtrai comme j'ai été connu » (13 b). Or comment expliquer qu'au moment où il veut définir deux façons de « connaître », saint Paul ait pensé à Nb. 12. 8, où il n'est question que de la manière dont Dieu « parle » à Moïse ? Il faut en réalité remonter quelques lignes plus haut, au v. 6, où Dieu dit d'un prophète quelconque : « Je me ferai connaître à lui en songe » (ἐν ὁράματι γνωσθήσομαι). C'est en reprenant ce texte que le v. 8 dira des prophètes autres que Moïse que Dieu leur parle δι'αινιγμάτων, en énigmes. L'idée de « parler » (λαλήσω, v. 8) équivaut, à propos de Dieu, à celle de se « révéler » (γνωσθήσομαι, v. 6) et appelle celle de « connaître » (γινῶσις)¹. Lorsque saint Paul reprend ce passage en 1 Cor. 13. 12, il ne songe donc pas uniquement au v. 8 dont il donnerait une traduction mot à mot, mais à tout l'ensemble du développement qui compare les révélations reçues par les prophètes aux privilèges de Moïse.

D'après ce passage en effet, Moïse reçut de la part de Dieu des révélations exceptionnelles. Les autres prophètes auraient pendant leur sommeil, des visions « en énigmes »; lui tout éveillé pouvait

est-il l'exacte traduction du grec σπεκλάριον qu'il transcrit phonétiquement ? STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, p. 453 lui conserve en tout cas le sens de *fenêtre* (cf. DUPONT, *op. cit.*, p. 115, n. 3).

¹ REITZENSTEIN, *Historia Monachorum*, p. 252-254. Notamment p. 252 : *Ich sagte oben, dass Harnack mit Recht mit den fraglichen Worten βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι'ἐσόπτρου ἐν αἰνιγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον vergleicht Num. 12. 8 στόμα κατὰ στόμα λαλήσω ἐν εἶδει καὶ οὐ δι'αἰνιγμάτων. Freilich ist gerade, wenn diese Stelle dem Paulus vorschwebt, sein Ausdruck πρόσωπον πρὸς πρόσωπον noch nicht voll erklärt. Harnack erklärt weiter δι'ἐσόπτρου nur aus dem hebräischen Wort, das die Septuaginta durch ἐν εἶδει wiedergibt, und bezeichnet die Belegstellen, mit denen besonders Weiss die naheliegende Auffassung des Spiegelbildes als eines unvollkommenen εἶδωλον aus Philo rechtfertigt, ja überhaupt jeden Rekurs auf das Griechische als « überflüssig ». Aber aus demselben hebräischen Wort allein, das auch Antlitz bedeutet, muss er dann den Paulus πρόσωπον πρὸς πρόσωπον bilden oder färben lassen, das Paulus dem Worte δι'ἐσόπτρου entgegenstell. Eine mir unmögliche Interpretation.*

² P. 253. ³ *Ibid.*, p. 253.

contempler la gloire divine. Une question se pose alors : comparant la manière dont on voit aujourd'hui à la connaissance prophétique, saint Paul va-t-il également assimiler la contemplation réservée aux élus dans l'au-delà aux révélations extraordinaires que reçut Moïse ? Si c'était le cas, on comprendrait mal alors comment l'apôtre, au moment où il désire montrer que la vision des vivants est toujours imparfaite, aurait songé à comparer la connaissance des élus à celle dont jouissait le Législateur d'Israël. Bien pauvre en effet serait la vision eschatologique, si elle n'était supérieure non seulement à celle des prophètes mais aussi à celle de Moïse lui-même ! En réalité, saint Paul désire parler d'une façon de voir qui n'a été accordée à aucun vivant, pas même à Moïse. A celui-ci Dieu aurait en effet déclaré : « Tu ne peux voir mon visage (πρόσωπον); personne ne peut le voir et vivre » (Ex. 33. 20). A partir de là saint Paul crée l'opposition : dans l'autre monde, les élus verront Dieu « face à face » (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον). L'expression appelle en contraste δι' ἑσόπτρου, qui contient à la fois le ἐν εἶδει et le στόμα κατὰ στόμα de Nb. 12. 8¹.

Le P. Dupont, qui reprend la thèse de Reitzenstein², découvre dans l'idée de voir la face de Dieu, une influence du judaïsme apocalyptique. C'est à l'espérance eschatologique des Juifs et des premiers chrétiens qu'appartient la notion de voir Dieu face à face dans le monde futur, en opposition avec l'impossibilité où est l'homme, de son vivant, de voir Dieu sur cette terre³. On comprend ainsi que saint Paul ait substitué la vision faciale à la connaissance réservée à Moïse : ce qui est dans le monde présent refusé à tout homme mortel sera un jour accordé aux élus. L'expression de saint Paul en 1 Cor. 13. 12 : « nous verrons Dieu face à face » prend un autre relief que si elle n'était qu'une simple variante du « bouche à bouche » de Nb. 12. 8⁴.

¹ Ibid., p. 253-254 : *Ist die Stelle wirklich benutzt, wie ich mit Harnack glaube, so erhebt sich notwendig die Frage : wie kann Paulus auf den Gedanken kommen, gerade diese Stelle zum Beweise dafür zu benutzen, dass die γνώσις des Lebenden immer unvollständig bleibt ? Eine Erklärung kann überhaupt nur Exod. 33. 17 ff., geben ; Paulus muss über diese Stelle schon gegrübelt haben. Gerade an sie schliessen ja auch bei Juden und Christen die Fragen, wie Gott sich offenbart (seine γνώσις gewährt). Moses fleht « offenbare dich mir » und empfängt die Antwort « mein πρόσωπον kannst du nicht sehen ; das kann kein Lebendiger ». Gott verdeckt ihm das Antlitz, nur seine Stimme darf er hören und dem Herren und seiner δόξα nachschauen. Hieraus bildet Paulus sich den Gegensatz : im Jenseits sehen wir alle Gott πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. Der Ausdruck nimmt als Gegensatz δι' ἑσόπτρου auf und soll doch zugleich στόμα κατὰ στόμα und ἐν εἶδει steigend umschliessen. Entscheidend für die Bildung ist die Exodus-Stelle, die Harnack nicht einmal erwähnt. Das selbst dem Moses versagt war, werden wir dereinst erleben.*

² J. DUPONT, *op. cit.*, p. 117-119.

³ Cf. ci-dessous, p. 158-164.

⁴ J. DUPONT, *op. cit.*, p. 118. La substitution de la vision face à face aux révélations de Moïse expliquerait la substitution de l'idée de « voir » à celle de « connaître » en 1 Cor. 13. 12. Saint Paul appelle « vision » la connaissance de Dieu que nous avons dans ce monde, parce qu'il songe déjà à l'opposer à la vision face à face de l'au-delà (*ibid.*, p. 118-119).

1 Cor. 13. 12 ne dépend donc que d'une manière fort lâche de Nb. 12. 8. Saint Paul s'inspire en réalité de tout l'ensemble du contexte de ce dernier verset, qui oppose la connaissance prophétique (v. 6) aux révélations toutes spéciales accordées à Moïse, et il garde présente à l'esprit la déclaration de Dieu à Moïse rapportée en Ex. 33. 20 : « Tu ne pourras voir ma face (πρόσωπον). » C'est à partir de ce dernier verset, dans sa traduction grecque, qu'il faut expliquer l'expression employée par saint Paul : dans l'au-delà nous verrons Dieu face à face (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον). Lorsque l'apôtre, définissant en 1 Cor. 13. 12 la récompense suprême qui sera accordée aux élus dans le monde à venir, dit qu'ils verront Dieu face à face, il n'assimile donc pas cette vision de Dieu à celle qui fut accordée autrefois à Moïse, puisque celui-ci n'a pas pu voir la face de Dieu : mais il lui substitue la contemplation faciale au sens où l'entendait l'espérance eschatologique des apocalypses juives. Ainsi la contemplation finale sera-t-elle supérieure non seulement aux révélations des prophètes, qui ne connaissent Dieu qu'« en énigme », mais à celle même de Moïse, puisque ce sera une vision face à face. Saint Paul ne retient donc de Nb. 12. 8 que l'opposition entre deux manières de connaître, tout en renouvelant l'antithèse qui s'établit maintenant entre la vision réservée aux vivants et la vision eschatologique : ce qui fut autrefois refusé à Moïse lui-même sera accordé aux chrétiens lors de la parousie.

On l'aura remarqué : l'hypothèse d'un recours à la Bible grecque n'explique pas tout notre verset. On retrouve bien en 1 Cor. 13. 12 l'opposition entre deux types de connaissance, et l'expression « en énigme » qualifiant une vision imparfaite de Dieu, éléments qui semblent en effet venir de l'Ancien Testament; on ne justifie pourtant pas par cette explication la comparaison établie par saint Paul entre la connaissance que nous avons ici-bas et la vision au moyen d'un miroir. Reitzenstein, suivi par le P. Dupont¹, en cherche l'explication dans la littérature hellénistique.

* * *

L'examen des attaches littéraires de 1 Cor. 13. 12 avec l'Ancien Testament nous conduit à une double conclusion. Il est fort vraisemblable que lorsque saint Paul oppose la manière imparfaite dont nous voyons aujourd'hui à la plénitude de la contemplation eschatologique, il dépende plus ou moins étroitement d'un texte que nous pouvons identifier : Nb. 12. 8. C'est au moins le mérite des hypothèses de Harnack et de Kittel d'avoir montré la dépendance réelle de la pensée de saint Paul à l'égard de l'Ancien Testament. Le passage du livre des Nombres n'explique pourtant pas l'emploi que fait l'apôtre de la

¹ J. DUPONT, *Gnosis*, p. 119.

métaphore du miroir, et notamment ne rend pas compte du sens péjoratif qu'elle prend dans notre verset. Cette difficulté a déjà été signalée par Reitzenstein et le P. Dupont : nous devons, après eux, nous tourner vers la littérature hellénistique pour trouver l'explication de la comparaison établie par saint Paul entre la connaissance de Dieu que nous avons dans le monde présent et la vision dans un miroir.

B. LES SOURCES GRECQUES

Nous avons trouvé dans l'Ancien Testament relativement peu de textes qui font mention d'un miroir ¹. Les commentaires talmudiques donnent en partie la raison de ce silence des documents : à part de rares exceptions, l'usage du miroir était prohibé dans la vie quotidienne des Israélites ². Aussi ne doit-on guère s'étonner de n'avoir pas découvert dans cette direction l'explication des expressions pauliniennes.

Par contre la civilisation hellénistique fait grand usage de miroirs ³ et a souvent recours au symbolisme qu'ils représentent. La métaphore du miroir est abondamment utilisée dans la langue religieuse, philosophique, voire dans le langage populaire. C'est donc en poursuivant notre enquête dans le domaine de l'hellénisme que nous verrons probablement aboutir nos recherches.

Nous examinerons d'abord plusieurs hypothèses qui expliquent le recours de saint Paul à la comparaison du miroir à partir de certaines conceptions religieuses en vogue dans les milieux hellénistiques. Deux voies s'offrent à nous : faut-il voir dans les expressions de l'apôtre un écho des préoccupations du mysticisme païen, ou bien une allusion plus précise à des pratiques divinatoires où le miroir tenait lieu d'instrument de vision ?

¹ Les concordances, à l'article miroir, signalent seulement trois textes : Ex. 38. 8; Job 37. 18; Es. 3. 23.

² Voir sur ce point MARMORSTEIN, *art. cit.*

³ Cf. les nombreuses collections de miroirs qui nous sont parvenues depuis l'antiquité. ED. GERHARD, *Ueber die Metallspiegel der Etrusker*, Berlin, 1838-1840; *Etruskische Spiegel*, Berlin, 1843-1867; J. DE WITTE, *Les miroirs chez les Anciens*, Bruxelles, 1872; DUMONT, *Miroirs grecs ornés de figures ou de traits* (Monuments grecs de l'Association des études grecques), 1873; MYLONAS, 'Ελληνικά κάτοπτρα, Athènes, 1876; BAUMEISTER, *Denkmäler des klassischen Altertums*, Munich, 1884-1888; GUHL et KONER, *Leben der Griechen und Römer*, Berlin, 1893, p. 317, 746, 747; COOK, *Zeus, a study in ancient Religion*, Cambridge, 1914, III, p. 86-94, 238, 259, 618, 677-680, 806, 815, 839; A. E. CRAWLEY, art. « Mirror » dans *ERE*, 1915. Cf. également les dictionnaires habituels : PAULY-W. (art. de Netoliczka); BAUER, VIGOUROUX, etc., *ad loc.* Sur le rôle joué par le miroir dans la littérature hellénistique, voir ci-dessous, p. 97 ss.

§ 1. MYSTIQUE HELLÉNISTIQUE

Thèse de Reitzenstein

Nous connaissons en partie l'explication que Reitzenstein donne de 1 Cor. 13. 12 : saint Paul se serait inspiré, d'une manière d'ailleurs très lâche, du texte grec de Nb. 12. 8; mais l'hypothèse d'un recours à la version des Septante n'explique pas entièrement l'expression de 1 Cor. 13. 12 : βλέπομεν γὰρ ὅρτι δι' ἐσόπτρου, ἐν αἰνίγματι; si la qualification d'une vision en « en énigme » se justifie bien à partir du texte proposé, il n'en est pas de même de la métaphore du miroir; c'est aux conceptions mystiques de la religion hellénistique qu'il faut demander la clé de l'expression que saint Paul emploie à deux reprises dans ses épîtres corinthiennes : « contempler Dieu (comme) en un miroir » (1 Cor. 13. 12 et 2 Cor. 3. 18).

R. Reitzenstein n'a pas été le premier à vouloir découvrir dans les épîtres de saint Paul une influence des idées religieuses du paganisme hellénistique¹. Mais c'est sans doute lui qui a poussé le plus loin dans leurs conséquences les prétendues découvertes de la philologie allemande². La mention du miroir en 1 Cor. 13. 12 et en 2 Cor. 3. 18 lui apparaît notamment comme une preuve convaincante que l'apôtre a subi l'influence de la mystique païenne. Il ne s'agirait pas là d'une simple comparaison faite en passant : Paul utilise une image très répandue dans la langue religieuse de son époque, et qui était également connue des Corinthiens auxquels il écrivait³.

Reitzenstein appuie sa thèse sur un certain nombre de textes empruntés à la littérature hellénistique, dans lesquels l'image du miroir

¹ Voir en particulier C. TOUSSAINT : *L'hellénisme de l'apôtre Paul*, Paris, 1921. Dans l'introduction (p. 5-30), l'auteur fait un historique des théories au sujet des rapports entre saint Paul et la culture hellénistique. De leur côté, E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Leipzig, 1913, et W. BOUSSER, *Kyrios Christos*, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingue, 1913 ont particulièrement signalé des rapprochements possibles entre saint Paul et les idées religieuses de son temps. J. WEISS, *Der erste Korintherbrief* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das N.T., E. Meyer, V), 1910, Göttingue, avait déjà été frappé par le parallélisme qui existe entre certaines expressions de l'apôtre et celle de la gnose mystique.

² R. REITZENSTEIN, *Poimandres*, Studien zur Griechisch-Aegyptischen und Frühchristlichen Literatur, Leipzig, 1904. *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1910. « Die Formel « Glaube, Liebe, Hoffnung » bei Paulus », *NGG*, Berlin, 1916. « Himmelswanderung und Drachenkampf » in *Festschrift Karl Andreas*, Leipzig, 1916. *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker. Exkurs, p. 242-255. Berlin 1916.

³ *Historia Monachorum*, p. 251. Voir la discussion de cette théorie dans J. BEHM, *Das Bildwort vom Spiegel*, p. 316-320 et p. 325-327; P. CORSEN, *Paulus und Porphyrios*, 1920, t. XIX, p. 2-10. H. KURFESS, « Mysterienformungen bei Paulus ? » in *Der Katholik*, 1918, 4^e série, t. XXII, p. 245-252. J. DUPONT, *Gnosis*, p. 125-127.

serait employée dans un sens semble-t-il assez proche de l'usage qu'en fait Paul. La lettre de Porphyre à *Marcella* et surtout un long passage de l'alchimiste Zosime, témoigneraient d'une croyance à l'existence d'un miroir céleste, croyance qui serait passée de l'hellénisme dans le judaïsme et dans la littérature chrétienne, comme le montrent le *Livre de la Sagesse*, l'*Ode XIII de Salomon*, un passage de Clément, enfin et surtout, dans le Nouveau Testament même, l'*Épître de Jacques*. Dans tous ces passages, l'image du miroir caractériserait la transformation opérée en l'homme par la contemplation de la divinité. L'homme se purifie en contemplant Dieu dans le miroir de l'Esprit : il devient lui-même Dieu.

Plusieurs éléments hétérogènes seraient venus constituer cette théorie du miroir céleste ¹. L'un d'eux est un produit de la philosophie platonicienne : le monde sensible est le reflet du monde invisible des Idées, mais n'en donne qu'une image imparfaite. Partant de là, on aurait établi qu'il existe entre l'Univers supérieur et le κόσμος αἰσθητός un miroir qui reflète une image (εἰδωλον) du monde d'en haut ². A cela viendrait s'ajouter un thème d'origine babylonienne selon lequel ce miroir serait doué de propriétés magiques ³. C'est en contemplant le miroir de l'Esprit (Πνεῦμα) que l'homme est transformé en l'image qu'il contemple. Or le Πνεῦμα étant l'Esprit divin, cette transformation est une divination.

Telles sont les hypothèses que Reitzenstein croit retrouver dans les deux *Épîtres* de saint Paul aux Corinthiens. Le texte de 2 Cor. 3. 18 serait particulièrement caractéristique. Il l'interprète ainsi :

« Nous tous, chrétiens, nous voyons, le visage dévoilé, dans ce miroir spirituel : nous serons complètement transformés et transfigurés dans une mesure toujours croissante ; par la puissance magique du miroir, nous deviendrons des images du Seigneur ; il

¹ *Historia Monachorum*, p. 244 s. Cf. J. DUPONT, *op. cit.*, p. 125.

² *Himmelswanderung und Drachenkampf*, p. 49.

³ *Historia Monachorum*, p. 245 s. Voir également « Die Formel « Glaube, Liebe, Hoffnung » bei Paulus », *NGG*, 1916, p. 411, n. 1 : *Sie stammt vielleicht aus Babylonien, kehrt bei den Mandäern (auch im Johannes Buch) wieder und wird später in der Alexander Sage erwähnt*. Voir sur cette question W. BRANDT, *Mandäische Schriften*, p. 160 (cité par REITZENSTEIN, « Himmelswanderung und Drachenkampf », *Festschrift Karl Andreas*, Leipzig, 1916, p. 49, n. 1). Dans une recension mandéenne, il est question du démon souterrain Qin qui indique à Hibil Ziwā une source au fond d'un précipice, où se trouve un miroir dans lequel les puissances des ténèbres viennent se refléter pour savoir ce qu'elles doivent faire. Hibil Ziwā a ce miroir devant les yeux. Qin le lui a prêté et en s'en défaisant elle a perdu « la puissance et la force des divinités souterraines ». On trouve un miroir semblable dans le Genza (cf. BRANDT, *op. cit.*, p. 176). Ruha laisse son fils regarder son visage dans le miroir magique, pour qu'il voie en même temps le monde des ténèbres, ses parents et le monde de la lumière. Le miroir lui montre ce qu'il doit faire et lui donne la γωσις. Voir également la mention d'une stèle faite d'un métal merveilleux, et qui semble servir de miroir magique, dans REITZENSTEIN, *op. cit.*, p. 49 et encore J. BEHM, *op. cit.*, p. 327.

est déjà le Seigneur de l'Esprit : à notre tour nous deviendrons esprit.¹ »

L'expression μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, à laquelle Reitzenstein trouve des parallèles dans la littérature profane², et surtout la formule καθάπερ ἀπὸ Κυρίου πνεύματος, qui établit en quelque sorte un rapport d'identité entre la notion du miroir dont il vient d'être question immédiatement auparavant, et l'Esprit, confirmeraient le fait que saint Paul a emprunté à une source mystique païenne. Le verset 2 Cor. 3. 18 évoquerait donc bien la transformation qui s'opère dans les chrétiens par la contemplation du Seigneur au moyen de ce miroir magique qu'est le Πνεῦμα.

Dans 1 Cor. 13. 12, l'apôtre parle encore d'un miroir, qu'il faut identifier, dans le contexte des charismes, au Πνεῦμα. Mais il ne mentionne pas cette fois son pouvoir transformateur³.

¹ *Historia Monachorum*, p. 251 : Wir Christen alle schauen ἀντανακλυμένῳ προσώπῳ in jenes Geistespiegel, werden alle noch ganz anders und in immer steigendem Masse verklart (erhellt), ja durch die Wunderkraft des Spiegels zu eikónes Κυρίου gemacht ; er ist ja der Herr des Πνεῦμα, wir werden also selbst πνεῦμα.

² REITZENSTEIN cite, comme parallèle à 2 Cor. 3. 18, APULÉE, *Métam.*, XI, 30 : non in alienam quampiam personam reformatus. « L'expression, ajoute-t-il, est très courante dans la langue des Mystères » (*HMR*, p. 357). En outre, la notion de μορφή Θεοῦ, familière à saint Paul (Phil. 2. 5 et 3. 21 ; cf. Rom. 8. 29) serait également empruntée à la mystique hellénistique (*ibid.*).

³ *Historia Monachorum*, p. 254. Die gleichen Erwägungen zu derselben Stelle (Ex. 33. 17) schweben dem Apostel in beiden Briefen vor ; nur Auffassung und Tendenz sind verschieden. Was im zweiten Brief in einer über die Propheten und Moses selbst hinausgehenden Steigerung als Verklärung des lebenden Christen gepriesen wird, erscheint im ersten dem Apostel gewiss als wertvolles χάρισμα, aber noch nicht als Vollendung, nicht als Besitz der vollen ἀλήθεια (cf. J. ΒΕΗΜ, *op. cit.*, p. 320).

L'emprunt à la littérature mystique serait attesté en 1 Cor. 13. 12, par l'énumération du verset 13 des στοιχεῖα : πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, et surtout par l'antithèse connaître (Dieu) — être connu (de Dieu). Pour ce qui est des στοιχεῖα, Reitzenstein signale une énumération semblable dans la lettre de PORPHYRE à Marcella, ch. 24, où l'on trouve en effet la tétralogie πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς (sur le passage de cette tétralogie à la trilogie de 1 Cor. 13. 12, voir l'hypothèse que fait Reitzenstein in *Historia Monachorum*, p. 242-243. KURFESS, *op. cit.*, p. 243-245 fait en partie la critique de cette théorie ; voir également P. CORSSSEN, *op. cit.*, p. 2-10). Quant à l'antithèse connaître Dieu — être connu de Dieu, Reitzenstein en relève de multiples exemples dans la littérature mystique. Il écrit en substance (*ibid.*, p. 243) : « La formule (...) qui lie les tournures γινώσκειν Θεόν et γινώσκεται ὑπὸ Θεοῦ ne peut en aucun cas venir de Paul ; on la rencontre maintes fois dans la littérature hermétique, dans la magie et dans les formules des alchimistes païens. » Et ailleurs : « C'est là une des conceptions fondamentales de la mystique monachique » (« Himmelswanderung und Drachenkampf », *Festschrift Karl Andreas*, p. 50). REITZENSTEIN présente comme parallèle à ce texte l'épître de PORPHYRE à Marcella, ch. 13 et ch. 21. 22 (*Historia Monachorum*, p. 243-244 ; cf. p. 102, n. 1 et p. 227, n. 3) et le traité alchimiste de ZOSIME (*ibid.*, p. 248) et conclut sans hésiter à une terminologie hellénistique : (*hellenistischen termini*, *ibid.*, p. 254), voire aux conceptions et à la langue des mystères (*Mysterienvorstellungen und Mysteriensprache*, p. 243). Nous examinerons chacun de ces textes, cf. ci-dessous p. 52, 55 et p. 164-176. Voir également : J. DUPONT, *Gnosis*, p. 56-69. Cf. KURFESS, *op. cit.*, p. 262-265.

Il nous reste à examiner les différents textes qu'on nous propose comme témoins de l'existence de ce miroir magique dont on trouverait la mention dans les épîtres corinthiennes.

L'Épître de Porphyre

Le premier texte que cite Reitzenstein est un passage de l'Épître de Porphyre à Marcella ¹ :

« Aussi longtemps qu'un homme recherche le corps et ce qui convient au corps, il ignore Dieu et se voile à lui-même la vision de Dieu, quand bien même tous les hommes le considéreraient comme un dieu. Quant au sage, il n'est connu que d'un petit nombre, et même s'il le veut, il est ignoré de tous; mais il est connu de Dieu. Que l'esprit donc s'attache à Dieu, *contemplant comme en un miroir la ressemblance de Dieu.* ² »

L'âme qui se tourne vers Dieu lui devient semblable, et « s'illumine », tandis que celle qui se détourne de lui « s'assombrit » ³. Aussi Porphyre engage-t-il à demander à Dieu les vrais biens, ceux qui concernent non le corps, mais l'âme, et que Dieu seul peut donner. Lorsqu'on les possède :

« Dieu lui-même *se laisse contempler comme en un miroir*, lui qu'on ne voit pas par le corps ni par l'âme même, quand elle est laide et que le vice l'enténébre. ⁴ »

Le sage est donc celui qui se détourne des choses du corps, afin d'être pur et de pouvoir contempler l'image divine qui se reflète en son âme. Celui-là, même ignoré des hommes, est connu de Dieu ⁵.

¹ PORPHYRE, *ad Marc.*, chap. 13. Voir REITZENSTEIN, *Historia Monachorum*, p. 243 s. Le P. A. J. FESTUGIÈRE a publié une traduction de cette épître dans : *Trois dévots païens*, t. II, *Porphyre, Lettre à Marcella*, Paris, 1944. Voir également J. DUPONT, *op. cit.*, p. 66-68 et 124. CORSEN, « Paulus und Porphyrios », *ZNTW*, 1917-18, p. 2-10.

² *Ad Marc.*, chap. 13. Ἐφ' ὅσον τις τὸ σῶμα ποθεῖ καὶ τὰ τοῦ σώματος σύμφυλα, ἐπὶ τοσοῦτον ἀγνοεῖ τὸν Θεὸν καὶ τῆς ἐκείνου ἐνοράσεως ἑαυτὸν ἀπεσκότισε, κἂν παρὰ πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις ὡς θεὸς δοξάζεται· σοφὸς δὲ ἀνθρώπος ὅλοις γινωσκόμενος, εἰ δὲ βούλει, καὶ ὑπὸ πάντων ἀγνοούμενος, γινώσκεται ὑπὸ Θεοῦ· ἐπέσσω τοίνυν ὁ μὲν νοῦς τῷ Θεῷ, ἐνοπτηριζόμενος τῇ ὁμοίωσει Θεοῦ, [τῷ δὲ νῷ ἡ ψυχὴ κτλ.]. Nous avons suivi pour la dernière phrase, la traduction proposée par le P. DUPONT, *Gnosis*, p. 124. Le P. FESTUGIÈRE traduit : « que l'esprit donc s'attache à Dieu, dont il est, par la ressemblance, comme une réflexion ». Comme le remarque le P. DUPONT (*ibid.*, n. 3), le contexte, qui parle de contemplation de Dieu, indique qu'il faut entendre ici ἐνοπτηρίζεσθαι au sens de « voir dans un miroir ». REITZENSTEIN, *op. cit.*, p. 251, avoue d'ailleurs avoir affaire ici à des mots obscurs (« dunkelen Worten »).

³ PORPHYRE, *ad Marc.*, *ibid.*, cf. REITZENSTEIN, *op. cit.*, p. 244.

⁴ PORPHYRE, *ad Marc.*, chap. 13 : Δι' ὧν μάλιστα καὶ αὐτὸς ἐνοπτηρίζεσθαι πέφυκεν, οὔτε διὰ σώματος ὁρατὸς ὧν οὔτε διὰ ψυχῆς αἰσχυρὰς καὶ ὑπὸ τῆς κακίας ἐσκοτισμένης.

⁵ *Ibid.*, cf. ci-dessus n. 2 : σοφὸς δὲ ἀνθρώπος ὅλοις γινωσκόμενος, εἰ δὲ βούλει, καὶ ὑπὸ πάντων ἀγνοούμενος, γινώσκεται ὑπὸ Θεοῦ.

Cette conception religieuse, qui apparaît étrange à Reitzenstein, doit bien avoir, selon lui, quelque antécédent. Il voit là en tout cas une relation, qui ne peut être fortuite, avec le texte de 2 Cor. 3. 18¹ : il y aurait entre les deux passages au moins une source commune. Le lien entre l'*Épître à Marcella* et 1 Cor. 13. 12 serait par ailleurs souligné par la présence de l'antithèse *connaître Dieu — être connu de Dieu*, qui est, selon Reitzenstein, caractéristique de la langue de la mystique².

Nous repousserons tout de suite ce dernier argument. Nous sommes en effet très loin, avec le texte de Porphyre : ὀλίγοις γινωσκόμενος, εἰ δὲ βούλει, καὶ ὑπὸ πάντων ἀγνοούμενος, γινώσκεται ὑπὸ Θεοῦ de l'antithèse que saint Paul établit en 1 Cor. 13. 12 entre la connaissance religieuse qui porte sur Dieu et le fait d'être connu de Dieu. Le P. Dupont l'a suffisamment montré³; dans le passage de Porphyre, il n'est question que de la connaissance dont le sage est l'objet; il *est connu* d'un petit nombre, ou *ignoré* de tous, mais il *est connu* de Dieu. En fait Porphyre joue ici sur les formes verbales passives γινωσκόμενος, ἀγνοούμενος. γινώσκεται, sans établir entre elles de vraies antithèses. Le verbe γινώσκειν n'implique d'ailleurs pas, chez Porphyre, le même rapport d'intimité et de solidarité que chez saint Paul, lorsqu'il affirme : je connaîtrai comme j'ai été connu⁴.

Nous aurons à revenir sur l'étude du verset 1 Cor. 13. 13, et nous montrerons qu'il appartient à un tout autre contexte que celui du mysticisme païen⁵. Qu'il nous suffise de constater pour le moment que l'opposition établie par saint Paul entre la connaissance divine et la connaissance humaine apparaît beaucoup plus riche de signification que les vagues antithèses de Porphyre et qu'il serait mal avisé de chercher dans l'*Épître à Marcella* l'explication des expressions pauliniennes. On constate sur ce point la faiblesse de l'argumentation de Reitzenstein : en réalité, 1 Cor. 13. 13 ne prouve rien en ce qui

¹ REITZENSTEIN, *op. cit.*, p. 244. « Das Zusammentreffen mit Paulus 2 Kor. 3. 18 kann gar nicht zufällig sein. » Reitzenstein tire aussitôt de ce rapprochement une conclusion pratique : l'interprétation qu'on sait si contestée de κατοπτρίζομενοι, serait définitivement mise au point; le sens de κ. (= contempler la δόξα dans un miroir) serait garanti par l'expression τῆς ἐκείνου ἐνοράσεως. Remarquons toutefois, avec CORSEN, *op. cit.*, p. 2, qu'on ne voit pas très bien ce qu'on peut tirer de l'expression de Porphyre en ce qui concerne le participe κ. REITZENSTEIN hésitera d'ailleurs plus tard sur la traduction de κατοπτρίζομενοι (*schauend und spiegelnd*) (*Die hellenistischen Mysterienreligion*, p. 357, cf. ci-dessus p. 18, n. 3).

² REITZENSTEIN, *Historia Monachorum*, p. 243. Reitzenstein cite encore *Ad Marc.*, ch. 21 et 22 (*Historia Monachorum*, p. 227, n. 3). Cf. ci-dessus p. 51, n. 3.

³ J. DUPONT, *op. cit.*, p. 66-68.

⁴ Nous sommes beaucoup plus près de la notion contenue dans le verbe « connaître » en hébreu. Voir DUPONT, *ibid.*, p. 61-62. BULTMANN, art. « γινώσκω », *ThWbNT*, I, 688-700. Cette opposition *connaître - être connu* se retrouve en Gal. 4. 9 et 1 Cor. 8. 3, dans des passages entièrement étrangers à l'influence mystique. Cf. ci-dessous p. 168-172.

⁵ Voir ci-dessous, p. 164-176.

concerne l'origine mystique de l'expression βλέπομεν γὰρ δι' ἐσόπτρου. Le verset 12 reste à expliquer, les indications du contexte étant par trop insuffisantes pour qu'on soit en droit de rattacher sans autre la notion de « voir dans un miroir » aux idées religieuses de l'hellénisme dont Porphyre est ici un témoin.

Quant à l'interprétation que donne Reitzenstein du verset 2 Cor. 3. 18, une étude de l'ensemble du chapitre suffit à la remettre sérieusement en question. Il y est fait mention de Moïse : le rayonnement de son visage lorsqu'il venait de parler avec Dieu explique suffisamment au verset 18 la notion d'une transformation (μεταμορφούμεθα) qui résulte d'une contemplation (κατοπτριζόμενοι)¹, sans qu'il soit nécessaire de recourir à la mystique hellénistique. D'autre part, les mondes de pensées diffèrent profondément. Le contexte du verset 2 Cor. 3. 18 est emprunté à l'Ancien Testament², alors que l'épître de Porphyre semble avoir pour point de départ tel passage des *Ennéades* de Plotin³. On ne pouvait guère envisager deux sources plus différentes⁴.

Un point reste toujours à éclaircir : la mention du miroir en 2 Cor. 3. 18 comme en 1 Cor. 13. 12 n'est encore pas expliquée. Paul ne dit pas seulement, dans sa deuxième épître, que les chrétiens *contemplant* la gloire de Dieu (ce qui expliquerait assez bien la comparaison faite dans le contexte avec la vision de Moïse), mais qu'ils la *contemplant dans un miroir*. Reitzenstein expliquait κατοπτριζόμενοι en 2 Cor. 3. 18 par l'expression de Porphyre ἐνοπτριζόμενοι τῇ ὁμοίωσει τοῦ Θεοῦ⁵. Mais, quand même un rapprochement resterait possible sur ce point, que peut-on tirer d'un passage que Reitzenstein qualifie lui-même d'« obscur »⁶ ?

Le rapport entre les textes de Paul et de Porphyre reste donc imprécis. Les mondes de pensées sont surtout très différents. Comme l'a judicieusement remarqué le P. Dupont : « n'était-il pas aléatoire de

¹ Cf. ci-dessus, p. 30. C'est par une même interprétation arbitraire que Reitzenstein a pu assimiler le miroir au πνεῦμα; cf. ci-dessous p. 63, 69, 72.

² Cf. ci-dessus p. 25 ss.

³ Notamment *Ennéades*, I, 2 Διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκείσε φεύγειν ὅτι τάχιστα· φυγὴ δὲ ὁμοίωσις Θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὁσιον μετὰ φρονήσεως γένεσθαι. Cf. PLATON, *Théétète*, 176 A-B (rapprochements signalés par CORSSSEN, *op. cit.*, p. 3).

⁴ CORSSSEN, *ibid.*, relève, à propos de notre passage, ces thèmes platonico-pythagoriciens qui sont profondément étrangers à la théologie de saint Paul : le thème ἑπεσθαι Θεῷ, suivre Dieu en se détournant des méchants; la notion d'une vertu que le sage peut acquérir par ses propres efforts, en fuyant les plaisirs de la chair qui souillent l'âme et l'enténébrent; l'idée également que seule la vertu reflète en soi l'image de Dieu, et amène l'homme à lui ressembler (cf. PORPHYRE, *ad Marc.*, chap. 16 ἡ ὁμοίωσις ἔσται διὰ μόνης ἀρετῆς); l'idée enfin que toute méchanceté vient d'une ignorance : κακία δὲ πᾶσα ὑπ' ἀγνοίας διέφυσται (*ibid.*). Ajoutons qu'on ne voit guère en quoi ce passage de Porphyre se rattache à la mystique hellénistique : nous n'avons affaire ici qu'à des thèmes fréquents dans la diatribe cynico-stoïcienne.

⁵ *Historia Monachorum*, p. 244, cf. ci-dessus p. 52, n. 2.

⁶ « Dunkelen Worten », *op. cit.*, p. 251, cf. ci-dessus p. 52, n. 2.

demander à un élève de Plotin un témoignage sur la religion hellénistique à l'époque de saint Paul ? ¹ » L'étude de l'Épître de Porphyre à Marcella n'apporte donc rien qui éclaire la mention du miroir chez saint Paul.

Zosime l'Alchimiste

Reitzenstein attache une grande importance à un passage du livre XII de Zosime l'Alchimiste, intitulé *Περὶ ἀρετῆς πρὸς θεοσέβειαν* ². Ce texte du début du IV^e siècle ferait appel à des sources plus anciennes, et Reitzenstein utilise l'exposé détaillé qui y est fait sur la signification et l'emploi du miroir, pour expliquer les textes de Paul, un passage de l'Épître de Jacques, et « l'expression obscure » de la lettre de Porphyre ³. Nous citerons ce passage en entier, à cause précisément de son importance et des conclusions abusives qu'on a pu en tirer. Situons-le d'abord dans son contexte.

Il est question au livre XII du traité alchimique attribué à Zosime, des propriétés d'un métal spécial, à base d'or et d'argent, *l'électrum* ⁴, qui servait entre autres choses à la fabrication des miroirs. La légende faisait d'Alexandre le Grand l'inventeur de ce précieux alliage : ce fut d'abord pour détourner la foudre de ses territoires qu'il mit au point cette première manière de paratonnerre. Il en fit des pièces de monnaie qu'il sema dans un terrain particulièrement exposé et plus jamais la foudre n'y tomba. Alexandre fabriqua encore avec cet alliage un miroir magique qui lui servait de talisman et le protégeait de tous les maux. Les rois, ses successeurs, conservèrent précieusement ce miroir. Et le texte ajoute :

¹ DUPONT, *op. cit.*, p. 67. Il n'est pas exclu toutefois que Porphyre ait été en contact avec le christianisme. Une tradition veut qu'il ait été l'élève d'Origène, et KURFESS, *op. cit.*, p. 244, cite deux textes (SOCRATE, *Hist. Eccl.*, III, 23, et AUGUSTIN, *De civ. Dei*, 10. 28) qui rapportent que Porphyre a d'abord connu la foi chrétienne, puis l'a abandonnée (sans doute pour se livrer à la philosophie).

² Le texte est conservé en syriaque. On en trouve la traduction dans M. BERTHELOT, *La chimie au moyen âge*, t. II, Paris, 1893, p. 260-266 (cf. Introduction, p. xxxiii-xxxv). Notre passage est reproduit par R. REITZENSTEIN, *op. cit.*, p. 247-248; J. BEHM, *op. cit.*, 318-319; H. KURFESS, *art. cit.*, p. 249-250; J. DUPONT, *op. cit.*, p. 68 et p. 124-125. Sur ZOSIME, voir bibliographie dans DUPONT, *op. cit.*, p. 68, n. 1, qui signale notamment E. RIESS, art. « *Alchimie* » dans Pauly-W., I, 1344 s; M. BERTHELOT, *Les origines de l'alchimie*, Paris, 1885, p. 99; A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, p. 255-282, notamment p. 252, n. 1; *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, p. 212, n. 1; E. O. VON LIPPMANN, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, t. I, Berlin, 1919, p. 75-92 et 337-339. A cette bibliographie, il convient d'ajouter M. BERTHELOT, *Collection des anciens alchimistes grecs*, t. I, p. 201-202; t. II, p. 107-252, et t. III, p. 117 à 242 : œuvres de Zosime, texte grec et traduction; *Les origines de l'alchimie, ad loc.*, mais surtout p. 22 s, 120, 177-187, 248, 259.

³ Voir ci-dessus p. 52, n. 2.

⁴ Voir sur *l'électrum*, M. BERTHELOT, *Les origines de l'alchimie*, p. 215-218. *Collection des anciens alchimistes grecs*. Introd., t. I, p. 62-70, 82, 97. T. II, p. 36.

« Ce miroir, lorsqu'un homme s'y regarde, lui suggère l'idée de s'examiner lui-même et de se purifier, depuis la tête jusqu'au bout des ongles. ¹ »

Plus tard ce miroir fut placé dans le temple appelé « Les Sept Portes » (le Ciel) ². Et Zosime renvoie à un premier livre où il a traité du même sujet, le *Cercle des Prêtres*.

C'est ici que s'insère le long passage cité par Reitzenstein, où Zosime explique ce qu'est réellement ce miroir :

« Le miroir n'était pas disposé pour qu'un homme s'y contemplât matériellement; car aussitôt qu'il quittait le miroir, à l'instant il perdait la mémoire de sa propre image. Qu'était-ce donc que ce miroir ? Ecoute. Le miroir représente l'Esprit divin; lorsque l'âme s'y regarde, elle voit les hontes qui sont en elle, et elle les rejette; elle fait disparaître ses taches et demeure sans blâme. Lorsqu'elle est purifiée, elle imite et prend pour modèle l'Esprit saint; elle devient elle-même esprit; elle possède le calme et se reporte sans cesse à cet état supérieur où l'on connaît (Dieu) et où l'on est connu de lui. Alors devenue sans tache (sans ombre), elle se débarrasse de ses biens propres et de ceux qui lui sont communs avec son corps, et elle (s'élève) vers l'Omnipotent. Que dit en effet la parole philosophique ? Connais-toi toi-même. Elle indique par là le miroir spirituel et intellectuel. Qu'est donc ce miroir, sinon l'Esprit divin et primordial (du Père) ? A moins qu'on ne dise que c'est le principe des principes, le Fils de Dieu, le Verbe, Celui dont les pensées et les sentiments procèdent de l'Esprit saint. Telle est, ô femme ³, l'explication du miroir. Lorsqu'un homme s'y regarde et s'y voit, il détourne sa face de tout ce qui est appelé dieux ou démons, et, s'attachant à l'Esprit saint, il devient un homme parfait; il voit Dieu qui est en lui par l'intermédiaire de cet Esprit saint. ⁴ »

Dans ce miroir, chacun peut lire son avenir. Il est l'œil des sens invisibles (πνευματικὴ αἴσθησις), l'œil de l'esprit (πνεῦμα) qui est présent là et en tous lieux. On y voit cet esprit parfait (πνεῦμα τέλειον) « en la puissance duquel tout se trouve, dès maintenant et jusqu'à la mort » ⁵.

¹ M. BERTHELOT, *La chimie au moyen âge*, II, p. 262.

² La parenthèse est ajoutée par REITZENSTEIN, *Historia Monachorum*, p. 247. Sur la situation dans le ciel du miroir magique, voir BERTHELOT, *op. cit.*, p. 263 : « Ce miroir est placé au-dessus des Sept Portes, du côté de l'Occident, de telle sorte que celui qui y regarde voit l'Orient, là où brille la lumière intellectuelle, qui est au-dessus du voile. C'est pourquoi il est placé aussi du côté sud, au-dessus de toutes les portes qui répondent aux Sept Cieux, au-dessus de ce monde visible, au-dessus des Douze Maisons et des Pléiades, qui sont le monde des Treize... » Sur l'interprétation de ce passage, voir M. BERTHELOT, *op. cit.*, p. 263, n. 2 à 4. REITZENSTEIN, « Himmelswanderung und Drachenkampf », *Festschrift C. Andreas*, 1916, p. 50, n. 2.

³ Théosébie sa sœur, à qui Zosime dédie son ouvrage.

⁴ M. BERTHELOT, *op. cit.*, p. 262.

⁵ BERTHELOT, *op. cit.*, p. 263; cf. REITZENSTEIN, *op. cit.*, p. 247. Les mots grecs entre parenthèses sont ajoutés par Reitzenstein.

Ce développement n'est qu'une longue digression : Zosime s'en aperçoit :

« Nous avons rapporté ceci, parce que nous y avons été conduit en parlant du miroir d'électrum, c'est-à-dire du miroir de l'esprit. ¹ »

Il revient à Alexandre et à ses talismans, puis passe à Aristote qui, bien qu'il fût inspiré des anges, n'a pas su distinguer l'existence des choses invisibles et s'élever jusqu'à la sphère céleste ². Suit cette exhortation :

« Mais toi (femme) élève-toi par la pensée en dehors de la sphère inférieure, qui est une partie de l'univers (visible); envisage ton âme, au moyen de ce miroir spirituel d'électrum, fabriqué avec les deux intelligences, c'est-à-dire avec le Fils de Dieu, le Verbe, joint à l'Esprit saint, et rempli de la spiritualité de la Trinité. Communique-le sans jalousie à ceux qui en sont dignes et qui te le demanderont, afin qu'ici-bas même tu possèdes un grand bien : je veux dire les âmes que tu sauveras et que tu dirigeras vers la nature incorporelle et incorruptible. ³ »

La fin du Livre XII de Zosime fait appel à certaines traditions de la magie orientale ou juive, relatives à Salomon : celui-ci aurait fabriqué des talismans d'électrum, auxquels les démons ne pouvaient résister. Le sage Salomon s'en servit également pour les évoquer. Zosime renvoie aux écrits juifs traitant la question ⁴.

H. Kurfess a déjà remarqué que Reitzenstein, malgré l'importance qu'il attache à ce passage, n'en donne aucune analyse ⁵. Tout au plus signale-t-il que le texte de Zosime fait appel à des sources plus anciennes : on aimerait en tout cas quelques preuves ⁶.

Une première constatation nous invite à user de prudence à l'endroit de ce passage. On est en effet frappé dès la première lecture de ce texte, dont on ne possède d'ailleurs qu'une version syriaque, par son caractère composite. On y rencontre pêle-mêle des citations du Nouveau Testament ⁷, des conceptions empruntées à la gnose, des idées religieuses appartenant au paganisme hellénistique. Berthelot dit de ce récit qu'il est « confus et mêlé d'allégories gnostiques ». Il ajoute : « Dans ce récit, on trouve un mélange étrange du christianisme gnos-

¹ BERTHELOT, *ibid.*

² BERTHELOT, p. 264.

³ BERTHELOT, *ibid.*

⁴ BERTHELOT, *op. cit.*, ne rend pas compte en détail des feuillets 89, recto-verso, ni 90 recto.

⁵ H. KURFESS, *op. cit.*, p. 250.

⁶ REITZENSTEIN, *Historia Monachorum*, p. 247.

⁷ Le livre XII débute par des considérations morales : « Tout don précieux vient d'en haut... » On est en droit de voir ici, avec H. KURFESS, *op. cit.*, p. 251, une citation de Jacq. 1. 17.

tique avec des légendes apocryphes qui envisageaient Alexandre et Aristote comme des magiciens.¹ » L'absence du lien logique dans le développement de la pensée, les nombreuses redites, la proximité de certains passages nous font croire que ce texte a probablement été remanié². Faudra-t-il mettre parmi ces remaniements les nombreuses additions chrétiennes ? Nous ne saurons jamais, en commentant tel ou tel endroit, si nous avons réellement affaire au texte de l'alchimiste du iv^e siècle, ou à quelque addition plus tardive encore. Ce n'est donc pas exagérer que de réclamer beaucoup de prudence dans l'examen de ce passage attribué à Zosime.

Cette réserve faite, nous constaterons que nous rencontrons ici un thème entièrement nouveau³. Il ne s'agit plus de l'usage commun et profane du miroir, mais bien d'une conception mystique du paganisme hellénistique. Dans un contexte où il est question des effets merveilleux de l'électrum, le miroir devient bien un instrument de magie.

L'homme qui s'y regarde oublie qu'il contemple son image⁴. Il voit la souillure de son âme et désire s'en purifier. Ce miroir n'est d'ailleurs pas matériel : il représente l'Esprit divin, il est lui-même l'Esprit, et il est doué de propriétés magiques en vertu desquelles on est transformé en l'image qu'on y contemple ; on devient alors soi-même Esprit, et on accède à cet état supérieur où l'on connaît Dieu et où l'on est connu de lui. « Regarder Dieu dans un miroir » est donc bien une conception de la mystique hellénistique, qui évoque une contemplation transformante.

Faut-il voir ici une conception apparentée à celle des passages où saint Paul dit que les chrétiens, « en contemplant la gloire du Seigneur,

¹ BERTHELOT, *ibid.*, Introd., p. xxxiv. Berthelot signale encore, en note de sa traduction du livre XII, que « tout ce développement, imprégné de gnosticisme, rappelle, par son caractère général, les commentaires de Zosime sur la lettre ω » (*op. cit.*, p. 263, n. 1). Sur le commentaire de la lettre ω voir *Coll. Alchimistes grecs*, t. III, p. 221 s ; FESTUGIÈRE, *Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, p. 263-273. Berthelot dit ailleurs à propos du style d'un autre traité de Zosime : « Ce serait perdre son temps que de chercher à entendre ce jargon symbolique, rendu obscur à dessein » (*Les origines de l'alchimie*, p. 181).

² Cette remarque est valable pour l'ensemble des traités qui nous sont parvenus sous le nom de Zosime. Voir par exemple BERTHELOT, *op. cit.*, t. III, p. 122, n. 2, p. 123, n. 5, p. 127, n. 2, p. 142, n. 5, etc. A propos de notre texte, voir REITZENSTEIN, *Historia Monachorum*, p. 248, n. 1.

³ Toutefois, pour ce qui concerne en propre le thème du miroir, il faut concéder à Reitzenstein un rapprochement possible avec le texte de Porphyre (cf. ci-dessus, p. 52) à propos de ce passage de Zosime : « Lorsqu'un homme y regarde et s'y voit (dans ce miroir), il détourne sa face de tout ce qui est appelé dieux et démons, et s'attachant à l'Esprit saint, il devient un homme parfait » (BERTHELOT, *L'alchimie au moyen âge*, t. II, p. 263, cf. ci-dessus p. 56). Il est possible que nous ayons affaire ici à cette conception religieuse pour laquelle Reitzenstein cherchait des antécédents.

⁴ On a signalé la ressemblance de ce passage avec Jq. 1. 23-24 (REITZENSTEIN, *op. cit.*, p. 248 ; DUPONT, *op. cit.*, p. 124, n. 4 : cf. ci-dessous, p. 71 s). Il est probable qu'il y a là de la part Zosime une réminiscence du Nouveau Testament. Voir ci-dessus, p. 57 et ci-dessous p. 61 et p. 71.

sont transformés en la même image » (2 Cor. 3. 18) et qu'ils parviendront un jour à cet état de connaissance réciproque avec Dieu, où l'on connaît comme l'on a été connu (1 Cor. 13. 12) ? A première vue, il semblerait. Mais il convient d'analyser de près en fonction du texte de Zosime, la pensée de saint Paul dans ces deux versets : 1 Cor. 13. 12 et 2 Cor. 3. 18.

Commençons par 1 Cor. 13. 12. Zosime définit l'étape suprême de la divination par l'accès à une connaissance réciproque de l'homme et de Dieu. « C'est un état supérieur où l'on connaît Dieu comme l'on est connu de Lui. ¹ » Nous retrouvons la formule antithétique dont on a déjà parlé à propos de l'*Épître à Marcella* : rappelons que nous n'avons pas cru devoir reconnaître chez Porphyre l'opposition si caractéristique de 1 Cor. 13. 12 ². Mais cette fois nous sommes en présence d'une formule beaucoup plus proche de celle de saint Paul : on croirait même à une citation.

Il serait toutefois prématuré de conclure aussitôt à un rapprochement entre la pensée de l'apôtre et celle de Zosime. Le rapprochement, s'il est vrai qu'il y en a un, est purement formel. Il suffit d'examiner les textes.

Zosime commente quelques lignes plus loin la formule antithétique qu'il emploie. Cet état supérieur où l'on parvient par la contemplation, c'est connaître et être connu : c'est aussi voir Dieu en soi, par l'intermédiaire du miroir-esprit. Deux remarques sont à faire : d'abord, Zosime envisage la possibilité pour l'homme de parvenir à cet état supérieur *dès cette vie*. En contemplant le miroir magique l'homme peut devenir parfait (τέλειον) dès aujourd'hui. Or saint Paul, c'est au moins net en 1 Cor. 13. 12, est tout opposé à cette conception : il considère que cet état de connaissance réciproque avec Dieu ne pourra se réaliser que dans l'au-delà eschatologique ; connaître Dieu comme l'on en a été connu, c'est pour lui la parfaite félicité, qui n'a été accordée à aucun vivant, pas même à Moïse, et qui est réservée seulement aux élus : félicité qu'ils n'auront pas connue, qu'ils ne pouvaient connaître ici-bas. Sur ce point déjà la pensée de Paul en 1 Cor. 13. 12 et celle de Zosime diffèrent profondément ³.

¹ Cf. ci-dessus, p. 56.

² Cf. ci-dessus, p. 53.

³ Il est utile de remarquer que Paul ne dit pas : je connaîtrai comme *je suis* connu, ou : comme *je serai* connu, mais : comme *j'ai été* connu (ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπιγνώσθην). Il emploie l'aoriste. Chez saint Paul, la connaissance divine se rapporte au passé, alors que dans le texte de Zosime, la connaissance que Dieu a de l'homme est contemporaine de celle que l'homme a de Dieu. L'expression de Paul est beaucoup plus riche de sens : nous sommes au cœur de la théologie paulinienne, qui n'a rien à voir ici avec le mysticisme païen. Nous pourrions relever dans les Épîtres quantité de passages relatifs à la préconnaissance divine, en tant que source du salut pour l'homme (Rom. 8. 28-30 ; 9. 11-12, 23-24 ; 2 Th. 2. 13-14 ; 2 Ti. 1. 9, etc.). Nous renverrons seulement à l'excellente étude que le P. DUPONT a faite de cette notion dans *Gnosis*, p. 88-104. Nous abordons nous-même cette question ci-dessous, p. 170-172.

La seconde remarque concerne la notion de Dieu visible *en soi*. Cette conception apparaît beaucoup plus proche des idées religieuses du paganisme hellénistique, telles qu'on les retrouve par exemple dans les prédications des philosophes stoïciens, que de la pensée paulinienne qui semble bien rester fidèle ici à l'espérance eschatologique juive¹. Le bonheur réservé aux élus, dans l'au-delà, ne consistera pas, selon Paul, à regarder Dieu en soi — ce que peut-être ils font aujourd'hui, dans l'état d'imperfection de la connaissance actuelle — mais bien à être en sa présence et à le contempler face à face. « Aujourd'hui nous voyons au moyen d'un miroir (...) mais alors nous verrons *face à face*. » Saint Paul se place ici dans la ligne des prophètes de la Bible.

Ceci nous conduit à considérer une dernière difficulté, plus grave, et qui nous fera écarter définitivement toute possibilité de rapprochement entre le texte de Zosime et 1 Cor. 13. 12. Lorsque saint Paul oppose l'imperfection actuelle de la vision de Dieu au caractère plénier de la contemplation future, il compare la première à une vision au moyen d'un miroir et l'oppose à la perfection du « face à face » eschatologique. Au contraire de Zosime, chez qui le fait de regarder dans le miroir magique purifie, élève et fait parvenir à cet état de connaissance réciproque avec Dieu, saint Paul fait de l'idée de « voir au moyen d'un miroir » le synonyme de « voir d'une manière imparfaite »; c'est voir ἐν αἰνίγματι. Chez Zosime, la vision dans le miroir provoque la contemplation de Dieu en soi; chez saint Paul, elle la rend obscure. Dans un cas le miroir permet la vision, dans l'autre il l'empêche. On ne saurait concevoir deux conceptions plus opposées.

On ne peut donc raisonnablement songer à expliquer 1 Cor. 13. 12 par le passage qu'on nous propose. Le rapprochement entre Zosime et saint Paul, en ce qui concerne l'antithèse *connaître — être connu*, n'existe qu'au niveau des mots : les mondes de pensées diffèrent pro-

¹ On pense au beau texte de SÉNÈQUE (*ad Lucilium*, XLI) : *Prope est a te deus, tecum est, intus est ! Ita dico, Lucili, sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos (...) In unoquoque virorum bonorum (...) habitat deus (...)* Sur les thèmes de la diatribe, voir A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Genève 1926. Saint Paul n'est pas toujours étranger à cette conception stoïcienne de Dieu habitant dans le cœur de l'homme (Col. 1. 27; Eph. 3. 17; Gal. 4. 19 — encore que ces textes ne se rapportent pas à proprement parler à Dieu, mais à Christ), mais dans le passage qui nous intéresse, il se rattache aux thèmes apocalyptiques du judaïsme (Voir Ap. 22. 3-4; Mat. 5. 8, cf. encore Gen. 32. 30; Ex. 33. 20; Es. 6. 5 et Orac. Sibyl. III, 556-557 :

ἀλλ' ὅπῳ ταν μέγαλοιο Θεοῦ χόλος ἔσσεται ὑμῖν,
δὴ τοτ' ἐπιγνώσεσθε Θεοῦ μέγαλοιο πρόσωπον.)

Voir sur cette question J. DUPONT, *op. cit.*, p. 111-113, notamment p. 112, n. 3, où l'auteur donne une bibliographie. On remarque que le complément d'objet de *connaître* n'est pas exprimé. On supplée facilement, à l'aide du contexte : *connaître Dieu* (cf. 1 Cor. 8. 3; Gal. 4. 9). Le P. DUPONT (*Gnosis*, p. 364, n. 1) note un emploi parallèle de γινῶσις, sans détermination d'objet, dans le livre des Proverbes. Saint Paul emploie volontiers la tournure (Rom. 2. 20; Col. 2. 3; 1 Ti. 6. 20) : n'y aurait-il pas là trace d'une coutume rabbinique, qui consiste à éviter de prononcer le nom de Dieu ? Cf. ci-dessous p. 93, n. 1.

fondément. La similitude des expressions peut faire penser à une citation, faite par Zosime, du texte de saint Paul : de fait, la chose n'est pas impossible dans un développement où l'élément chrétien est partout présent ¹. Mais Zosime ne retiendrait la formule paulinienne que d'une manière très large, en l'isolant de son contexte et en lui donnant un sens tout nouveau, étranger à la pensée de l'apôtre : l'espérance chrétienne de voir Dieu dans l'au-delà peut aujourd'hui se réaliser, grâce au pouvoir miraculeux du miroir magique.

On ne voit pas, en tout cas, que la mention du miroir en 1 Cor. 13. 12 soit expliquée par le passage de Zosime : on a montré que dans les deux textes le sens de l'image est diamétralement opposé. L'apport de Zosime est donc nul en ce qui concerne l'exégèse de 1 Cor. 13. 12. Il nous reste à examiner l'autre texte de saint Paul.

Le verset 2 Cor. 3. 18 semble bien présenter plus de points de contact avec le passage de Zosime que 1 Cor. 13. 12. Il est fait mention d'un miroir qui permet aux chrétiens de contempler la gloire du Seigneur, τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενοι. Cette contemplation du Seigneur est accompagnée d'une transformation : τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν. Cette transformation enfin est considérée comme un effet de l'Esprit : καθάπερ ἀπὸ Κυρίου πνεύματος. Reitzenstein fait grand cas de ce verset, et croit voir en lui une preuve indéniable de l'influence de la mystique païenne sur Paul ². Saint Paul au I^{er} siècle, et Zosime, au début du IV^e siècle, auraient eu des sources communes.

Nous avons déjà étudié le texte de 2 Cor. 3. 18 ³, et notamment le verbe κατοπτρίζεσθαι a fait pour nous l'objet de recherches particulières : c'est un verbe relativement rare, avons-nous dit, qui n'a pas subi par conséquent une grande usure sémantique ; son sens reste assez bien défini. Avec un complément d'objet, il signifie au moyen : « voir comme dans un miroir » ⁴. Mais c'est aller bien loin que de prétendre, comme le fait Reitzenstein, qu'il s'agit ici d'un miroir magique. Dans l'expression « voir comme dans un miroir », l'image du *miroir* reste secondaire par rapport à l'idée de *voir*. Les premiers commentateurs ont été parfois jusqu'à négliger la mention du miroir comme le montrent les textes latins où κατοπτριζόμενοι est traduit par *contemplant* ⁵. Nous croyons avoir montré que l'image reste présente dans le verbe, bien qu'elle n'y porte pas l'accent. Mais de là à prétendre qu'il est

¹ Cf. ci-dessus, p. 57, n. 7, et 58, n. 4.

² Rappelons la traduction qu'il propose de ce verset : voir ci-dessus p. 50.

³ Voir ci-dessus, p. 25 s.

⁴ Il va sans dire que les commentateurs qui donnent à κατοπτρίζεσθαι le sens de « refléter » (DUPONT, *RB*, 1949, p. 392-411; *Gnosis*, p. 119-120; A. BRUNOT, *Le génie littéraire de saint Paul*, p. 111; J. BONSIRVEN, *L'Evangile de Paul*, p. 63, 146, 274, 287; cf. traduction de la Bible du cardinal LIÉNART, *ad loc.*) repoussent aisément l'hypothèse de Reitzenstein : il n'est plus question de regarder dans un miroir mystérieux (voir DUPONT, *Gnosis*, p. 127; CORSSSEN, *op. cit.*, p. 4).

⁵ Voir ci-dessus, p. 18 n. 3 et p. 34.

question d'un miroir *magique*, il y a une distance qu'il serait périlleux de franchir sans s'entourer d'arguments particulièrement convaincants.

Ces arguments, Reitzenstein croit pouvoir les tirer du contexte ¹. Au verset 18, il est fait mention de la transformation que subissent ceux qui regardent « dans le miroir » la gloire du Seigneur; d'autre part cette transformation est considérée comme un effet du πνεῦμα; ces deux indications confirment son hypothèse : « Ces notions s'accordent tout à fait avec Zosime », précise-t-il ². C'est ce qu'il convient d'examiner.

« Nous tous qui contemplons comme en un miroir la gloire du Seigneur, dit saint Paul, nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire... » Reitzenstein croit reconnaître le thème familier à Porphyre comme à Zosime, selon lequel l'âme qui se tourne vers Dieu s'illumine et se transfigure, tandis que celle qui s'en éloigne s'enténébre ³. La loi représente la « chair », au sens religieux du mot, c'est-à-dire tout ce qui s'oppose à l'Esprit. Ceux qui la suivent sont aveuglés — saint Paul dit : ils ont un voile sur les yeux, sur le cœur. Les chrétiens, parce qu'ils se sont tournés vers le Seigneur, qui est l'Esprit, en sont libérés. Le texte disait déjà au verset 16 : « Lorsque le cœur se tourne vers le Seigneur (ἐπιστρέφει πρὸς Κύριον), le voile est ôté », et au verset 14 : « leur esprit à eux (les Israélites) s'est endurci, ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν. ⁴ »

L'interprétation est ingénieuse. Toutefois, on se demande si elle ne néglige pas des données malgré tout mieux établies. Nous sommes, au chapitre troisième de l'épître de Paul, en pleine controverse anti-judaïsante ⁵, et l'apôtre semble bien employer là une expression propre à la catéchèse juive — qui lui est d'ailleurs familière ⁶ — selon laquelle « se tourner vers le vrai Dieu », « le Dieu vivant », équivaut à « se convertir » ⁷. Quant au thème de *l'endurcissement* du cœur incrédule,

¹ *Historia Monachorum*, p. 250-251.

² *Ibid.*, p. 251.

³ Pour PORPHYRE, cf. ci-dessus p. 52, pour ZOSIME, p. 56.

⁴ *Historia Monachorum*, *ibid.* Ἐπωρώθη littéralement : « s'est recouvert d'un cal ». Le cardinal Liénart dit très bien : « leur esprit s'est sclérosé ». D'autres versions traduisent : « s'est aveuglé ».

⁵ Voir ci-dessus, p. 18.

⁶ Par exemple Rom. 11. 26 (qui cite Es. 59. 20-21) : « ἤξει ἐκ Σιών ὁ ῥυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ. A Lystré, Paul s'adresse à la foule. Il l'invite à se détourner des choses vaines (sans doute les faux dieux, Jupiter et Mercure, pour qui on les avait pris, Barnabas et lui) et à se tourner vers le Dieu vivant : ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ Θεὸν ζῶντα. (Act. 14. 15). L'expression Θεὸν ζῶντα appartient bien au vocabulaire juif (Nb. 14. 28; Jg. 8. 19; Jér. 4. 2; 5. 2; 23. 7, etc.; cf. encore Gal. 1. 6; Tite 1. 14). Cf. J. DUPONT, *op. cit.*, p. 334.

⁷ « Tournez-vous vers moi, et vous serez sauvés » (Es. 45. 22). Il est impossible de citer tous les textes, où il est question de *se tourner vers Dieu*, *se détourner du péché*, *des idoles* au sens de se convertir. Nous renvoyons aux concordances. Signalons seulement Ez. 14. 6; 18. 30-31; 33. 12-16. Sur ce trait de catéchèse juive, voir DUPONT, *op. cit.*, p. 1-50.

il est trop familier aux Ecritures pour qu'il soit nécessaire d'en chercher ailleurs l'origine chez saint Paul ¹.

Le verset 2 Cor. 3. 18 sert de conclusion à tout un développement inspiré d'un texte de l'Exode d'après lequel Moïse, lorsqu'il redescendit de la montagne où il s'était entretenu avec Dieu, était lui-même tout transfiguré : son visage rayonnant de lumière révélait qu'il avait contemplé la gloire de Dieu. Est-il nécessaire d'aller chercher ailleurs la source d'inspiration de l'apôtre, lorsqu'il ajoute : « Nous tous chrétiens (et non plus seulement Moïse), lorsque nous voyons le Seigneur (nous ne pouvons hélas ! le voir que comme en un miroir) nous sommes à notre tour transformés en son image, de gloire en gloire » ² ?

Reste à examiner la mention qui est faite au verset 18 du πνεῦμα. La transformation des chrétiens est considérée comme un effet de l'Esprit : καθάπερ ἀπὸ Κυρίου πνεύματος ³. Que faut-il entendre par là ? Reitzenstein propose d'y voir une conception apparentée à celle de Zosime : selon celui-ci, le miroir révèle le πνεῦμα ; il est lui-même, d'une certaine manière, πνεῦμα. L'âme qui s'y regarde se purifie ; elle imite et prend pour modèle l'Esprit saint qu'elle contemple ; elle devient elle-même Esprit. Saint Paul affirme de son côté qu'en regardant le Christ qui est Esprit, nous nous transformons en son image ; nous devenons des εἰκόνες Κυρίου. « Il est déjà le Seigneur du πνεῦμα, et nous devenons à notre tour πνεῦμα. ⁴ » Ne risque-t-on pas encore une fois, en acceptant le rapprochement qu'on nous propose, de négliger les données du contexte ?

Qu'est-ce donc que saint Paul entend par « Esprit du Seigneur » lorsqu'il prétend que la transformation des chrétiens se fait καθάπερ ἀπὸ Κυρίου πνεύματος ? Ici, il faut jeter un rapide coup d'œil sur la

¹ Nous renverrons encore ici aux concordances. Cf. particulièrement Ex. 4. 21, 7, 13, 14, 22, où il est dit que le cœur de Pharaon s'endurcit. Les prophètes reprochent continuellement à Israël l'endurcissement de son cœur : Es. 46. 12 ; 63. 17 ; Ez. 2. 4 ; 11. 19 ; Hbr. 3. 7-12 rapprochent les deux thèmes étudiés, la notion de se détourner du Seigneur et d'endurcir son cœur. Tout cela est typiquement juif.

² L'expression ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν est peut-être un hébraïsme : nous resterions bien ainsi dans la ligne de l'Ancien Testament. M. H. ALMQUIST relève toutefois plusieurs exemples de ces expressions redoublées dans l'hellénisme (*Plutarch und das N.T.*, p. 83).

Saint Paul parle en d'autres endroits de la transformation subie par les chrétiens : Col. 3. 10 ; Rom. 12. 2 ; 2 Cor. 4. 6. Dans ces textes, il n'est pas question, à notre connaissance, d'influence mystique païenne ; encore moins dans ce texte de Jean, où comme en 2 Cor. 3. 18, la transformation est le résultat d'une vision (non plus dans un miroir toutefois) : « Lorsqu'il paraîtra nous serons semblables à Lui, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn. 3. 2). Nous sentons ici l'influence des prophéties messianiques et de l'apocalyptique juive.

³ Nous n'entrerons pas ici dans la question délicate de savoir quels sont les rapports qui unissent Κύριος et πνεῦμα dans notre texte. Diverses traductions ont été proposées : le Seigneur de l'Esprit, le Seigneur qui est l'Esprit, ou plus simplement : l'Esprit du Seigneur (cf. PRAT, *La théologie de saint Paul*, note T, t. II, p. 522-529). Nous adopterons cette dernière traduction, qui semble plus conforme au contexte. Pour le reste, nous renvoyons aux commentaires.

⁴ *Historia Monachorum*, p. 251.

suite des idées. Au début du troisième chapitre de son épître, l'apôtre avait dit en substance : « Nous n'avons pas besoin de billets de recommandation (συστατικῶν ἐπιστολῶν) ; vous, Corinthiens, vous êtes notre recommandation. Et ces billets nous sont précieux : ils sont écrits dans nos cœurs. » Tout ce langage est imagé ; il faut en comprendre l'« esprit », et non, comme nous pourrions dire, le prendre « à la lettre ». Et saint Paul le souligne : « car la lettre (τὸ γράμμα) tue ; c'est l'Esprit qui vivifie ». Jésus avait dit la même chose ¹.

Tel est au fond le sens du mot « esprit » dans l'ensemble du chapitre. La notion d'« esprit » est sans doute beaucoup plus complexe, beaucoup plus riche en d'autres endroits des Epîtres ; mais ici elle se réduit presque uniquement à ceci : l'esprit, c'est la faculté, refusée à l'homme non converti, de comprendre les grandes vérités de la Révélation ². Posséder l'Esprit du Seigneur, c'est être capable de discerner au travers du symbole la vérité représentée, au travers des antitypes, le type ; c'est être en mesure d'interpréter correctement les Ecritures, et d'en comprendre le sens spirituel. Ceux à qui l'Esprit est refusé ont le cœur endurci ; ils sont aveugles. Ainsi les Juifs : ils n'ont pu voir au-delà de la lettre ; ils sont restés esclaves des lois auxquelles ils obéissaient sans les comprendre. Nous au contraire, qui les comprenons, c'est-à-dire qui avons l'Esprit du Seigneur, nous sommes libérés de l'esclavage de la lettre, car là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. Et parce que nous comprenons spirituellement les vérités spirituelles, nous allons de progrès en progrès — saint Paul dit : « Nous sommes transformés, de gloire en gloire, comme par l'Esprit du Seigneur. » Nous sommes très loin de la notion de πνεῦμα au sens où l'entendent les alchimistes ³ : tout cela reste typiquement juif ⁴.

¹ Jn. 6. 63. « C'est l'esprit qui vivifie ; la chair ne sert de rien, les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. » Paul donne à γράμμα le sens que le Christ donnait à σάρξ. La lettre, c'est la chair, c'est-à-dire la compréhension de l'homme charnel, ou psychique, de l'homme non régénéré (1 Cor. 2. 14-15 ; cf. ci-dessous note 2).

² 1 Cor. 2. 6-16. Ce que Dieu réserve aux élus, « ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues : mais Dieu nous les a révélées par l'Esprit. Car l'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu (...) L'homme psychique ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu (...) il ne peut les connaître, parce que c'est avec l'Esprit qu'on en juge » (cf. Eph. 2. 5 ; 1 Th. 5. 19 et 21). Saint Paul reste ici fidèle à la pensée de Jésus : « le Saint-Esprit (...) vous enseignera toutes choses » (Jn. 14. 26 et 16. 12-15).

³ Sur la notion de πνεῦμα dans la littérature mystique païenne en général, voir A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, p. 281-328 (Excursus sur la valeur religieuse des papyrus magiques), cf. p. 70 ; G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Louvain, 1945 ; DUPONT, *op. cit.*, p. 155-172 ; dans le cas de la littérature alchimique en particulier : voir DUPONT, *op. cit.*, p. 168, n. 2, où l'auteur donne cette définition du *pneuma* des alchimistes : « Le *pneuma* se présente tantôt comme une force magique circulant dans les choses et dont on peut se servir en vue de certaines réalisations pratiques, tantôt comme un élément hétérogène introduit dans la prison matérielle à l'instigation du démiurge : la vie humaine est alors une aspiration incessante vers la délivrance de ce souffle divin. » Nous sommes très loin de la pensée de saint Paul. Sur le sens de *pneuma* chez saint Paul, voir, en plus des dictionnaires habituels,

On est donc amené à conclure que le texte proposé par Reitzenstein n'apporte rien à l'explication des versets 2 Cor. 3. 18 et 1 Cor. 13. 12. Les conceptions de Zosime sur la vision transformante au moyen d'un miroir semblent tout d'abord assez proches de celles des épîtres corinthiennes, et l'on comprend qu'on ait fait fond sur ce texte alchimique pour expliquer la mention du miroir chez saint Paul. Mais le rapprochement n'est qu'apparent; les mondes de pensées sont entièrement différents. Quand bien même Zosime aurait cité saint Paul (on a envisagé cette hypothèse à propos de l'opposition *connaître* — *être connu* rencontrée dans le *Traité sur l'électrum*¹), il ne le fait pas sans transformer la pensée de l'apôtre, quitte à lui donner un sens opposé à celui du texte d'origine. Répétons-le, les points de contact possibles entre les textes n'existent qu'au niveau des mots.

Faut-il s'en étonner? Zosime écrit au début du iv^e siècle: comment un auteur aussi tardif peut-il être le témoin d'une conception religieuse qui serait couramment utilisée à l'époque de l'apôtre? Reitzenstein prétend que Zosime recourt à des sources antérieures, qu'il aurait eues en commun avec saint Paul: pure supposition, qui reste invérifiable. On a en tout cas relevé dans les textes de saint Paul et de Zosime trop de différences profondes, pour qu'ils aient quoi que ce soit de commun.

* * *

Reitzenstein croit reconnaître la mention du miroir magique dans les *Odes d. Salomon*, dans le *Livre de la Sagesse* et dans l'*Épître de Jacques*. Les trois textes suffiraient à montrer la large diffusion de ce thème appartenant à la mystique hellénistique.

THÉO PREISS, *Le témoignage intérieur du Saint-Esprit*, Neuchâtel, Cahiers théologiques de l'Actualité protestante, n° 13, p. 16-23. Il faut signaler toutefois qu'on rencontre dans la littérature alchimique, comme on l'a vu chez Zosime, des réminiscences du Nouveau Testament, qui ont pu exercer quelque influence sur la notion du Pneuma magique.

⁴ Voir notamment Es. 29. 11-12: « la Révélation est pour vous comme un livre cacheté (...) ou comme un livre que l'on donne à un homme qui ne sait pas lire. » Voir encore Mat. 11. 25; 23. 17; Luc 6. 39; cf. encore le fameux *logion*: « ils ont des yeux et ne voient point, des oreilles et n'entendent point » (cf. Ez. 12. 2).

Ajoutons pour être complet que Reitzenstein croit trouver une indication en faveur de sa thèse dans un écrit mendéen qui mentionne l'existence d'une stèle, d'un métal merveilleux, qui jouerait le rôle d'un miroir magique. La lecture de l'inscription qu'elle comporte procurerait la γνῶσις (« Himmelswanderung und Drachenkampf », p. 49). Cette stèle métallique correspondrait chez Zosime au miroir d'électrum et chez Paul aux tables de la loi. Saint Paul dit en effet que « le ministère de la mort, écrit sur des tables de pierre, a été rayonnant, ἐγενήθη ἐν δόξῃ. Reitzenstein en conclut: Moïse a vu la δόξα Θεοῦ sur les tables de pierre de la loi qu'il a reçues: elles ne donnent qu'un reflet imparfait et affaibli; (Paul) fait de ces tables de pierre le miroir du Πνεῦμα divin » (*Historia Monachorum*, p. 250, cf. p. 251). La critique de cette théorie n'est pas à recommencer. Nous avons analysé les textes de saint Paul. Ils sont étrangers à cette conception mystique mise en évidence par Reitzenstein.

¹ Cf. ci-dessus p. 59 s.

Nous n'avons pas à refaire en détail la critique de cette hypothèse; il suffira d'examiner rapidement les textes pour montrer que Reitzenstein en a tiré des conclusions abusives.

La XIII^e Ode de Salomon ¹

- « Voici, notre miroir est le Seigneur,
 2 Ouvrez les yeux
 Et regardez-les (= regardez-vous ?) en lui,
 4 Et apprenez comment sont vos visages,
 Publiez les louanges de son Esprit,
 6 Essayez la souillure de vos visages.
 Aimez sa sainteté et revêtez-vous en;
 8 Soyez (ou : ainsi vous serez ?) toujours sans tache devant lui.
 Alléluia ².

Cette ode, commente Reitzenstein, trouve une parfaite explication dans le texte de Zosime. Cette fois, le miroir est le Seigneur : il est aussi l'esprit (πνεῦμα). On s'y voit soi-même : on y voit également Dieu. On acquiert ainsi la connaissance (γνώσις), et cette connaissance

¹ De ces odes qui datent probablement du deuxième siècle de notre ère et qui sont conservées en syriaque et en copte, on trouve la traduction dans J. R. HARRIS, *The Odes and Psalms of Salomon*, first publ. from the Syriac version, Cambridge, 1909; J. FLEMMING - A. HARNACK, *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert*, Leipzig, 1910; P. BATTIFOL - J. LABOURT, *Les Odes de Salomon*, Paris, 1911; H. GRIMME, *Die Oden Salomos Syrisch-hebräisch*, Heidelberg, 1911. W. FRANKENBERG a proposé une restitution du texte grec, dans *Das Verständnis der Oden Salomos*, Giessen, 1911. Notre texte est reproduit dans REITZENSTEIN, *Historia Monachorum*, p. 262; KURFESS, *op. cit.*, p. 252; DUPONT, *op. cit.*, p. 125. Voir également les nombreuses études parues entre 1910 et 1912 dans ZNTW : F. SCHULTHESS, année 1910, p. 249-258; Fr. SPITTA, *ibid.*, p. 259-290; H. GUNKEL, *ibid.*, p. 291-328; F. C. CONYBEARE, année 1911, p. 70-75. DUENSING, *ibid.*, p. 86-87; S. A. FRIES, *ibid.*, p. 108-125; A. LOISY, *ibid.*, p. 125-130; W. STÖLTEN, année 1912, p. 29-58; Ch. BRUSTON, *ibid.*, p. 111-115; voir encore JTS, 1910 (études de BERNARD, p. 1 s et de BARNES, p. 573 s) et JTS, 1913 (W. H. WORELL, p. 29-46) ainsi que les encyclopédies : PAULY-W., t. XXXVIII col. 1999-2001 (art. de BEER) et RE ³, t. XXIV, p. 375-378 (art. de même), RGG ², t. V, col. 87-90 (art. de GUNKEL). Il convient d'ajouter : GRESSMANN dans *Intern. Wochenschrift f. Wissensch. Kunst und Technik*, 1911, et du même, en français, dans *RThPh*, 1913, I, p. 195-217. Nous n'avons pas jugé utile de répéter tous les titres de tous ces articles, généralement intitulés : « Les Odes de Salomon ». Nous préciserons par la suite s'il y a lieu.

² Voici ce que serait, selon W. FRANKENBERG, *op. cit.*, p. 15, l'original grec :

Ἰδοὺ ἔσοπιτρον ἡμῶν ὁ Κύριος
 ἀνοίξατε τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ὁρᾶτε αὐτοὺς ἐν αὐτῷ
 καὶ καταμαθάνετε τὴν ἔξιν τῶν προσώπων ὑμῶν·
 καὶ ἀπαγγείλατε ἐπαίνους τῷ πνεύματι αὐτοῦ,
 καὶ σμήχετε τοὺς σπίλους ἀπὸ τῶν προσώπων
 καὶ ἐπιποθεῖτε τῆς ἀγιότητος αὐτοῦ καὶ αὐτὴν ἐνδύσασθε
 καὶ γενήσασθε ἁμωμοὶ αἱ πρὸς αὐτόν· ἀλλήλουϊα.

produit l'amour de Dieu (ἔρωσ Θεοῦ), qui s'empare de l'homme et lui procure une pureté permanente. Ce morceau n'aurait pas subi l'influence de saint Paul : c'est au contraire un témoin des conceptions hellénistiques que l'apôtre présuppose et utilise ¹.

On est en droit de se demander si Reitzenstein ne découvre pas dans cette ode beaucoup plus de choses qu'elle n'en contient réellement. On y rencontre bien les trois éléments que nous avons reconnus chez Zosime : le thème de la vision dans le miroir, la mention de l'esprit (πνεῦμα), la notion d'une pureté subitement et définitivement acquise; mais on se demande précisément si le texte de Zosime ne nous pousse pas, à tort, à établir entre ces éléments une relation que l'auteur des odes n'y a point vue. En tout cas rien dans le texte ne nous invite à réunir ces trois notions. Le miroir est le Seigneur, c'est entendu; mais peut-on s'appuyer sur l'invitation faite plus loin à louer son Esprit, pour comprendre que ce miroir est aussi esprit (πνεῦμα) ? Rien n'indique non plus que c'est la connaissance (γνώσις) qui procure l'amour de Dieu (ἔρωσ Θεοῦ) ²; les impératifs au contraire (apprenez... aimez...) semblent indiquer que l'homme est invité à rechercher un état de pureté qu'il ne possède justement point, et qui doit être la condition, non la conséquence, de la contemplation du Seigneur. Enfin Reitzenstein fait fond sur la ligne 8 de notre texte : « Vous serez toujours sans tache devant lui », pour conclure au caractère magique de l'acquisition de cette pureté permanente; elle serait l'effet de la vision dans le miroir-esprit. En réalité, c'est une pure supposition que rien dans le texte ne semble confirmer. D'ailleurs s'agit-il là, encore une fois, d'une promesse, où cette pureté permanente serait envisagée comme la récompense de celui qui se regarde dans le miroir, ou d'une exhortation à rester toujours pur ? Le sens du verbe n'est pas très sûr ³. Nous restons dans le domaine des hypothèses.

Nous ne nous trouvons donc pas en droit de réunir, dans la *XIII^e Ode de Salomon*, les notions de « miroir », « esprit », « pureté » sous la

¹ Op. cit., p. 262. *Das Lied erklärt sich ganz aus Zosimus und berührt sich gleich eng mit den Stellen des Jacobus und Clemens. Der Spiegel ist der Κύριος und ist zugleich πνεῦμα; man schaut in ihm sich selbst und zugleich Gott (oder dessen δόξα) Diese γνώσις gibt den ἔρωσ Θεοῦ (vgl. Porphyrius...), der uns festhält und dauernde Reinheit bewirkt. Das Lied, das sich aus Paulus nicht herleiten lässt, gibt, wie bei dem Charakter dieser Oden zu erwarten war, die hellenistische Anschauung, die Paulus voraussetzt und benutzt; zugleich erklärt es den Zusammenhang der mystischen Vorstellungen bei Porphyrius.*

² Peut-on d'ailleurs faire fond sur l'expression : apprenez comment sont vos visages (FRANKENBERG, op. cit., p. 15, traduit : καταμανθάνετε τὴν ἑξιν τῶν προσώπων ὑμῶν) pour comprendre qu'il s'agit là d'une allusion à la γνώσις, avec tout ce que cette notion comporte de richesse et de complexité, surtout à cette époque ? Sur le sens du mot, consulter BULTMANN, art. « γινώσκω » dans *ThWbNT*, I, p. 688-719, et surtout DUPONT, op. cit., qui donne une bibliographie, p. 1, p. 48, etc.

³ FRANKENBERG traduit par un futur : γενήσεσθε; R. HARRIS et FLEMMING-HARNACK, op. cit., p. 43, et KURFESS, op. cit., p. 252 proposent un impératif. DUPONT hésite (op. cit., p. 125).

rubrique : effets magiques de la vision dans le miroir-esprit. Ce serait bien mal comprendre le texte. Celui qui se regarde dans le miroir n'est pas miraculeusement transformé en la ressemblance de Dieu qu'il contemple. Il est au contraire exhorté à faire des efforts pour parvenir à cette ressemblance. Cette notion « d'effort » nous invite à rattacher ce texte à un thème parénétique d'origine diatribique, que nous aurons à étudier par la suite ¹ : celui où la connaissance de soi sert de point de départ à une recherche de la purification morale ; l'âme, en se contemplant en Dieu, apprend à se connaître telle qu'elle est : elle voit en lui son image idéale et tâche à lui ressembler.

La *XIII^e Ode de Salomon* ne prouve donc rien en ce qui concerne la diffusion dans les milieux hellénistiques, d'un thème appartenant à la mystique païenne selon lequel un miroir magique produirait une transformation chez celui qui s'y regarde ².

Le Livre de la Sagesse

D'après Reitzenstein, on retrouverait la mention du miroir-esprit au septième chapitre du *Livre de la Sagesse* ³.

¹ Voir ci-dessous, p. 101 ss.

² H. KURFESS, *op. cit.*, p. 252-253 fait état d'un argument qu'il est bon de signaler quoiqu'il ne nous paraisse pas entièrement satisfaisant. Le voici : les Odes de Salomon dans leur ensemble ne se rattachent pas à la mystique hellénistique, mais au judaïsme. Il s'appuie sur une citation de H. GRESSMANN, « Die Oden Salomos », dans *Internationale Wochenschrift*, 1911 (voir bibliographie ci-dessus, p. 66, n. 1) rapportée par E. NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 4, n. 1, qui déclare : « L'esprit en est sémitique ». On rencontre en fait des conclusions semblables dans chacune des études que nous avons citées (notamment GUNKEL, *art. cit.*, dans *ZNTW*, 1910, p. 293, cité par BEER, *art.* « Die Oden Salomos », dans PAULY-W., col. 2000. Du même BEER, dans *RE* ³, t. XXIV, p. 376 ; HARNACK, *op. cit.*, p. 74, etc. H. GRESSMANN, *art. cit.* dans *RThP*, p. 203, dit encore : « Nous pourrions affirmer avec une quasi certitude que l'auteur des Odes est un Juif ». Fr. SPITTA, « Zum Verständnis der Oden Salomos », dans *ZNTW*, 1910, p. 274, affirme : *Die 13. Ode ist ebenfalls rein jüdisch*. KURFESS ajoute à ces arguments que c'est un jeu, pour un orientaliste exercé, de traduire l'Ode 13 en hébreu : *op. cit.*, p. 253). Tout cela ne saurait prouver toutefois, d'une manière concluante, que la *XIII^e Ode de Salomon* n'a pas subi l'influence de l'hellénisme. N'oublions pas que nous sommes, au deuxième siècle, à une époque de syncrétisme où les influences juives, chrétiennes, gnostiques et même païennes se sont mêlées (cf. BEER, *RE* ³, t. XXIV, p. 377). D'autre part, et c'est là qu'apparaît le point faible de l'argument de KURFESS, Reitzenstein ne refusait pas de rechercher dans le judaïsme les sources d'une mention du miroir magique chez Zosime. Qu'on se rappelle que Zosime lui-même faisait précisément de Salomon un maître magicien (voir ci-dessus, p. 57). Cet argument, qui veut montrer que l'Ode 13 se rattache à la pensée juive et non à la mystique hellénistique, est donc intéressant : il paraît toutefois insuffisant pour montrer d'une manière absolue qu'il n'a pu y avoir de rapports entre Zosime et l'auteur des Odes.

³ REITZENSTEIN, *op. cit.*, p. 247. Sur le livre de la Sagesse, voir CHARLES, *Apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, t. I, qui donne une bibliographie p. 533-534. Voir également les bibliographies données par OESTERLEY and ROBINSON, *An Introduction to the Books of the Old Testament*, Londres, 1934, p. 437-438, et H. HOENNICKE, *art.* « Weisheit », in *RE* ³, t. XXIV, p. 637.

« ²² Car il y a en elle ¹ un *esprit* (πνεῦμα) intelligent, saint, unique, multiple, subtil, mobile, sagace, sans souillure, clair, impassible, aimant le bien, pénétrant, ²³ incoercible, bienfaisant, ami des hommes, constant, sûr, tranquille, tout-puissant, surveillant tout, et pénétrant tous les esprits, les intelligents, les purs, les plus subtils. ²⁴ La Sagesse est plus mobile que tout mouvement : elle traverse et pénètre tout à cause de sa pureté. ²⁵ Car elle est un souffle de la puissance de Dieu, une émanation sans mélange de la gloire du Tout-Puissant ; c'est pour cela que rien de souillé ne peut tomber sur elle. ²⁶ Elle est un resplendissement de la lumière éternelle, *et un miroir sans tache de l'activité de Dieu*, une image de sa bonté. ²⁷ Bien qu'étant seule, elle peut tout ; restant en elle-même, elle renouvelle tout. A travers les âges, se répandant dans les âmes saintes, elle prépare des amis de Dieu et des prophètes. ²⁸ Car Dieu n'aime personne, s'il n'habite avec la Sagesse. ²⁹ Elle est en effet plus belle que le Soleil, et elle surpasse toute constellation. ² »

Reitzenstein tire argument en faveur de son hypothèse du rapprochement établi entre le miroir et l'Esprit divin ; là encore, il y aurait identification de l'un à l'autre, comme semble le confirmer le fait qu'ils reçoivent chacun la même qualification : au v. 22 l'Esprit (πνεῦμα) est dit « sans souillure » (ἀμόλυντον) et au v. 26 le miroir est sans tache (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον). L'hypothèse d'une allusion à un miroir magique qui serait l'Esprit divin semble confirmée par la mention au v. 27 de son pouvoir particulier : « Elle peut tout (la Sagesse), restant elle-même elle renouvelle tout (...) Elle prépare des amis de Dieu et des prophètes. » Il serait question ici de la puissance transformante du miroir-Esprit, auquel la Sagesse vient juste d'être comparée ³.

Mais Reitzenstein ne risque-t-il pas, encore une fois, de faire dire au texte ce qu'il ne dit pas ? Ne voit-il pas des intentions cachées là où il n'y a que pure coïncidence ? Le fait que le miroir et l'Esprit reçoivent la même qualification ne suffit pas pour qu'on puisse en conclure que le miroir *est* l'Esprit. L'examen du contexte montre même qu'on ne peut guère faire état de cet argument, car dans cette énumération des qualités de la Sagesse, la notion de pureté se présente à

¹ Il s'agit d'une exaltation de la Sagesse personnifiée.

² Sap. 7. 22-29. Ἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα νοερόν, ἅγιον, μονογενές, πολυμερές, λεπτόν, εὐκίνητον, τρανόν, ἀμόλυντον, σαφές, ἀπήμαντον, φιλάγαθον, ὀξύ, ἀκώλυτον, εὐεργετικόν, φιλόανθρωπον, βέβαιον, ἀσφαλές, ἀμέριμον, παντοδύναμον, πανεπίσκοπον, καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοεῶν καθαρῶν λεπτοτάτων· πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητά· ἀτιμὴς γὰρ ἐστὶν τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής· διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιασμένον εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει· ἀπαύγασμα γὰρ ἐστὶν φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ· μία δὲ οὕσα πάντα δύναται καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει καὶ κατὰ γενεάς εἰς ψυχὰς ὅσας μεταβαίνουσα φίλους Θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει· οὐθὲν γὰρ ἀγαπᾷ ὁ Θεὸς εἰ μὴ τὸν σοφίᾳ συνοικοῦντα· ἐστὶν γὰρ αὕτη εὐπρεπεστέρα ἡλίου, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀστρῶν θέσιν.

³ REITZENSTEIN, *ibid.*

plusieurs reprises là où il n'est question ni du miroir ni de l'Esprit; ainsi aux versets 24 et 25 : « Elle (la Sagesse) pénètre tout à cause de sa pureté, et rien de souillé ne peut tomber sur elle. »

L'auteur de ce passage caractérise la supériorité de la Sagesse par une accumulation d'épithètes, où le lyrisme oriental se donne libre cours. Les termes surenchérisent et semblent souvent s'équivaloir. La Sagesse est à la fois *souffle* (πνεῦμα, v. 22, ἀτμίς, v. 25) de la puissance de Dieu, émanation sans mélange (ἀπορροία εἰλικρινής, v. 25) de la gloire du Tout-Puissant, resplendissement (ἀπαύγασμα, v. 26) de la lumière éternelle, *miroir sans tache* (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον, *id.*) de l'activité de Dieu, image (εἰκών, *id.*) de sa bonté. Nous avons affaire ici à une suite d'épithètes presque synonymes, sans lien entre elles. La métaphore : « la Sagesse, miroir de l'activité de Dieu » ne reçoit pas de valeur particulière, et l'on ne saurait prétendre, avec Reitzenstein, que c'est autour de la mention du miroir que s'organise tout ce développement.

Allons plus loin : que doit-on entendre par cette comparaison de la Sagesse à un miroir de l'activité de Dieu ? Reitzenstein croit retrouver ici le thème de la vision transformante qu'il relève dans les textes magiques. Tel n'est point à notre avis le vrai sens de l'image. Le miroir ici ne permet point une contemplation : il réfléchit la lumière. Dans un contexte où il est question de *resplendissement*, *d'émanation*, *d'image*, la notion du miroir va même jusqu'à s'effacer devant celle de la *réflexion* qu'il permet. Il y a, du point de vue du sens, transposition de l'instrument à la fonction. L'activité de Dieu s'y manifeste clairement, en s'y réfléchissant.

Nous rejoignons ici tout un ensemble de textes que nous aurons à étudier¹, et qui appartiennent pour la plupart à la diatribe cynico-stoïcienne. On ne s'étonnera pas de reconnaître dans le *Livre de la Sagesse* une influence du stoïcisme populaire : il est reconnu que cette œuvre, écrite vers la fin du II^e siècle avant notre ère, appartient au judaïsme hellénisé²; un indice de cette influence se retrouve, précisément au chapitre 7, dans le grand nombre d'expressions stoïciennes qu'on relève à propos de cette énumération des qualités de la Sagesse³.

C'est toutefois le seul point de contact avec l'hellénisme que l'analyse du texte nous permettra d'identifier. Les éléments manquent pour qu'on soit en droit de voir en *Sagesse* 7. 26 un témoin des conceptions de la mystique païenne.

¹ Voir ci-dessous, p. 97 s.

² L. GAUTIER, *Introd. à l'A.T.*, t. II, p. 375-381.

³ CHARLES, *op. cit.*, t. I, p. 547, relève νοερός, μονογενής, πολυμερής, λεπτόν πνεῦμα, αὐταρκής, φιλόνητος, χωρεῖν, διήκειν, ἀπορροία et cite un parallèle à notre texte dans DIOGÈNE LAERCE, *Vie de Zénon*, 513, de Ritter and Preller, § 493 (= Vit. VII, 1). Reitzenstein recherchait au contraire pour ce passage des sources égyptiennes, et faisait état des conclusions de BOUSSET (*Die Religion des Judentums in N.T. Zeitalter*, p. 490, 591) qui affirmait que le livre de la Sagesse avait des origines perses (REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 249, n. 1).

L'Épître de Jacques

L'Épître de Jacques ¹ prouverait enfin, toujours selon Reitzenstein, que les représentations mystiques dont fait preuve le fragment de Zosime étaient déjà courantes dans les milieux chrétiens à l'époque de saint Paul.

Voici le texte ² :

« ²¹ Ainsi, rejetant toute souillure et tout débordement du vice, recevez avec douceur la parole qui a été plantée en vous, et qui peut sauver vos âmes. ²² Mettez en pratique la parole, et ne vous bornez pas à l'écouter, en vous trompant vous-mêmes par des raisonnements. ²³ Car si quelqu'un écoute la parole et ne la met pas en pratique, il ressemble à un homme qui regarde dans un miroir le visage dont la nature l'a doté : ²⁴ il s'est regardé, puis s'en est allé, et il a aussitôt oublié quel il était. ²⁵ Mais celui qui se penche attentivement sur la loi parfaite, la loi de la liberté, et qui y demeure, n'étant pas un auditeur oublieux, mais la mettant réellement en pratique, celui-là sera heureux en l'accomplissant.

Nous avons constaté en analysant le livre XII de Zosime, *Sur l'électrum*, plusieurs points de contact avec l'Épître de Jacques : nous en avons conclu à des citations de la part de Zosime ³. Reitzenstein voit la chose autrement : Zosime n'a pas directement recours à Jacques ⁴ dont le texte en soi n'est pas très explicite ⁵, mais, d'une façon générale, aux conceptions magiques sur le miroir dont le passage que nous venons de citer prouve la large diffusion au premier siècle.

Jacques et Zosime auraient donc des sources communes, qu'il faudrait rechercher du côté du paganisme hellénistique. Ce serait

¹ Sur l'Épître de Jacques, voir notamment les commentaires de J. B. MAYOR, *The Epistle of St James*, Londres, 1913; J. H. ROPES, « A critical and exegetical Commentary on the Epistle of St James », Edimbourg, 1916 (dans *The International Critical Commentary*); DIBELIUS, *Der Brief des Jacobus*, Göttingue, 1921 (collection Meyer); JACQUIER, « Épître de saint Jacques » (dans *Histoire des livres du N.T.*, t. III), Paris, 1921; J. CHAINE, *L'Épître de Jacques*, 1927 (qui donne une bibliographie, p. X-XI); J. MARTY, *L'Épître de Jacques*, p. 47-67.

² *Historia Monachorum*, p. 248 (= Jq. 1. 21-25). Διὸ ἀποθέμενοι πᾶσαν βυπαρίαν καὶ περισσεΐαν κακίας ἐν πρᾶτῃτι δέξασθε τὸν ἐμφυτὸν λόγον τὸν δυνάμενον σώσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν· γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου καὶ μὴ ἀκροαταὶ μόνον, παραλογιζόμενοι ἑαυτοὺς· ὅτι εἴ τις ἀκροατὴς λόγου ἐστὶν μόνον καὶ οὐ ποιητὴς οὗτος ὅκειν ἀνδρὶ κατανοοῦντι τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἐν ἐσπίπτῳ· κατενόησεν γὰρ ἑαυτὸν καὶ ἀπέληλυθεν, καὶ εὐθὺς ἐπελάθθητο ὁποῖος ᾔην· ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας, οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς γενόμενος ἀλλὰ ποιητὴς ἔργου, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται.

³ Voir ci-dessus, p. 57 et p. 58.

⁴ *Historia Monachorum*, p. 248. Also kann er nicht [Jacobus] von Zosimus benutzt sein (ein auch an sich fast unmöglicher Gedanke), sondern benutzt das gleiche Bild, dessen Alter und weite Verbreitung hiermit erwiesen sind.

⁵ La comparaison utilisée par Jacques est usée (= vide, leer) et contestée (anfechtbar). *Ibid.*, p. 249, n. 1.

en effet le texte de l'Alchimiste qui expliquerait notre passage de l'Épître de Jacques. Qu'on se rappelle ce que disait Zosime :

« ... Aussitôt qu'[on] quittait le miroir, à l'instant [on] perdait la mémoire de sa propre image. Qu'était-ce donc que ce miroir ? Ecoute. Le miroir représente l'Esprit divin; lorsque l'âme s'y regarde, elle voit les hontes qui sont en elles et les rejette...¹ »

Il y aurait entre ces deux textes beaucoup plus de points de contact qu'on ne le croirait d'abord. On y relève cette affirmation commune, que l'homme qui se détourne du miroir oublie aussitôt l'image qu'il vient de contempler. Mais ce n'est pas là l'essentiel. Ce qu'il faut remarquer, c'est que dans les deux cas le miroir est l'Esprit. Zosime le dit : « le miroir représente l'Esprit divin » et ailleurs : « qu'est donc ce miroir sinon l'Esprit divin et primordial (du Père) ?² ». Jacques le dit, lui aussi, mais en termes voilés : il prend l'exemple d'un homme qui se regarde dans un miroir; celui-là oublie son image; il ajoute aussitôt : « mais celui qui se *penche attentivement* vers la loi parfaite, la loi de la liberté (ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας) »... L'image du miroir se continue : on se penche sur la loi comme tout à l'heure sur le miroir, pour l'examiner³. Il y a donc identité entre la loi et le miroir. Or cette expression : loi parfaite, loi de liberté, ne désignerait rien d'autre que l'Esprit lui-même; « νόμος τέλειος et νόμος ἐλευθερίας, commente Reitzenstein, désignent le πνεῦμα qui est en nous, et qui s'élève au-dessus de la loi écrite »⁴. Ainsi donc, on trouverait dans l'Épître de Jacques tous les éléments caractéristiques du thème magique qui nous est maintenant familier : le miroir est l'Esprit; celui qui s'y regarde est transformé et purifié; le v. 21 disait déjà : « il rejette toute souillure et tout débordement du vice » (πάσαν ῥυπαρίαν καὶ περισσείαν κακίας). Jacques ne développe pas sa pensée. Mais le fait qu'il parle par allusions, montrerait que ce thème du miroir magique était fort répandu à son époque, et qu'il était familier aux lecteurs de son épître.

L'hypothèse est intéressante; elle n'emporte pourtant pas l'adhésion. La ressemblance entre les textes n'est pas parfaite, et Reitzenstein le remarquait déjà⁵. Chez Zosime le miroir exerce un pouvoir magique, coercitif et permanent : son action dure jusqu'à la mort de celui qui

¹ Voir ci-dessus, p. 56.

² Voir ci-dessus, *ibid.*

³ Cf. J. CHAÎNE, *L'Épître de Jacques*, p. 32. παρακύπτειν signifie : se pencher vers une chose pour observer plus attentivement. Ainsi Jn. 20. 5, 11. De même, Papyrus Oxyr., cf. *Expositor*, déc. 1903. Voir également J. MARTY, *L'Épître de Jacques*, p. 57-58.

⁴ *Historia Monachorum*, p. 248.

⁵ *Ibid.*, p. 249. Nur aus Zosimus verstehen wir den Gedankenzusammenhang : das Spiegelbild übt bleibende Wirkung (es handelt sich um einen Wunderspiegel, der uns vor sich festhält). Il précise en note (*ibid.*, n. 1) : Bei Zosimus gehört zu der Wunderkraft, dass wer aufs Materielle gerichtet hineinschaut, das Bild sofort vergisst; in dem leeren und anfechtbaren Vergleich des Jacobus wird es Eigenheit aller Spiegel.

s'est une fois regardé¹. C'est également sous une influence magique que celui qui se détourne du miroir et se tourne vers la matière oublie l'image qu'il vient de contempler. Rien de semblable chez Jacques : un homme se regarde, s'en va, oublie comment est fait son visage. Son oubli n'est pas dû à une puissance quelconque du miroir, mais à sa propre négligence. Le contexte le souligne : le chrétien est exhorté à ne pas être un simple « auditeur de la parole » (ἀκροατὴς λόγου, v. 23), un « auditeur oublieux » (ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς, v. 25), mais à faire un effort sur soi-même pour agir; on ne peut se contenter d'écouter la parole sans la mettre en pratique : elle ne serait d'aucune utilité, de même qu'il ne serait d'aucune utilité de s'être regardé dans un miroir si, l'instant d'après, on oublie de faire disparaître une tache de son visage ou de rectifier sa coiffure. Tel est au fond le sens de la comparaison de Jacques 1. 23. Le miroir est seulement envisagé comme un instrument qui permet de se connaître soi-même, d'apercevoir ses propres défauts. L'Écriture est un miroir parce qu'elle révèle à chacun les imperfections dont il doit se corriger. On ne voit vraiment pas qu'il soit nécessaire de recourir aux conceptions magiques de Zosime pour expliquer notre texte².

Par contre nous pouvons encore une fois identifier le thème diatrique dont il a déjà été question à propos de l'*Ode XIII de Salomon* et du *Livre de la Sagesse*³; le miroir, en tant qu'il procure une connaissance de soi, est un facteur de vie morale. Il ne s'agit pas d'une brusque transformation due au pouvoir surnaturel du miroir, mais d'un lent progrès, fait d'effort et de renoncement, vers la vertu. Le miroir révèle à l'homme ses défauts et l'invite à s'en défaire : mais il ne l'en corrige pas lui-même. Le thème est d'origine stoïcienne, mais il était si courant à cette époque qu'il ne gardait plus la marque de son origine : il était devenu le bien commun du langage populaire. Jacques lui-même n'insiste pas sur l'image du miroir; elle reste pour lui secondaire, n'étant que l'occasion d'un développement parénétique.

La rapide allusion que fait l'Épître de Jacques au miroir laisse bien supposer qu'il s'agissait là d'un thème fort répandu dans les milieux chrétiens du premier siècle : mais ce thème appartient à la diatribe cynico-stoïcienne; il n'a rien de commun, contrairement à ce

¹ Cf. ci-dessus, p. 56.

² J. MARTY, *Épître de Jacques*, p. 57, faisait la même remarque : « Reitzenstein (...) croit pouvoir rattacher la comparaison ici esquissée à celle, fort ancienne, qui évoque un miroir magique, et qu'on trouve développée ensuite par ZOSIME, Περὶ ἀρετῆς πρὸς θεοσέβειαν; le miroir est l'œil du πνεῦμα τέλειον. Mais cette parenté reste incertaine, car la note magique n'apparaît nullement ici. » Ailleurs (p. 60 à propos de Jq. 1. 25), le même auteur montre la sobriété du texte et l'absence de tout mysticisme. Au reste comme on devait s'y attendre, l'Épître de Jacques est essentiellement inspirée de l'Ancien Testament (voir les commentaires MARTY, CHAINE, *ad loc.*), KURFESS, *op. cit.*, p. 255, fait de cette remarque l'argument essentiel de sa réfutation. Sur la valeur de l'argument, voir ci-dessus, p. 68, n. 2.

³ Voir ci-dessus p. 66 et p. 68 et ci-dessous, p. 101 ss.

que pensait Reitzenstein, avec des conceptions mystico-magiques qui ne sont réellement attestées qu'à partir du quatrième siècle, chez l'alchimiste Zosime ¹.

* * *

Rassemblons maintenant les résultats acquis.

Reitzenstein a cru pouvoir expliquer la mention du miroir dans les épîtres de saint Paul par un recours au thème hellénistique du miroir magique d'après lequel quiconque se regarde dans ce miroir, qui est en réalité l'œil de l'Esprit, est subitement transformé par sa puissance surnaturelle. Porphyre, dans son *Épître à Marcella*, semble faire allusion à ces conceptions; mais c'est surtout chez l'alchimiste Zosime, au début du IV^e siècle, qu'on trouve exposée la théorie d'une transformation magique due à la contemplation du miroir-Esprit. Toutefois, ce thème qui appartient à la mystique païenne serait bien antérieur à cette époque tardive, et Reitzenstein s'attache non seulement à en prouver l'existence au temps de saint Paul, mais encore la large diffusion dans les milieux où vécut l'apôtre. Trois textes servent à sa démonstration : la XIII^e Ode de Salomon, le Livre de la Sagesse et l'*Épître de Jacques*.

Nous avons parcouru ces textes : ils sont étrangers aux conceptions mystico-magiques développées par Porphyre et Zosime. L'hypothèse de Reitzenstein néglige même des données mieux établies : c'est à la diatribe cynico-stoïcienne qu'appartient l'image du miroir dans les passages proposés.

Restent les textes de Porphyre et de Zosime. L'*Épître à Marcella* est au fond imprécise et Reitzenstein reconnaît lui-même qu'on a affaire à des « expressions obscures ». Il est difficile d'en faire état. On ne peut donc retenir, comme témoin du thème mystique du miroir-Esprit, que le passage de Zosime que nous avons cité, emprunté au livre XII *Sur l'électrum*. On y relève bien plusieurs points de contact avec le

¹ Ceci n'exclut pas, naturellement, que Zosime ait des réminiscences de l'*Épître de Jacques*, comme de l'ensemble du Nouveau Testament : il interprète évidemment notre passage en fonction de ses conceptions alchimiques.

Reitzenstein cite encore un texte dans lequel il croit reconnaître le thème du miroir magique. C'est l'*Épître de Clément de Rome* 36. 2 : « Par lui (le Christ), nous fixons nos regards vers les hauteurs des cieux, par lui nous voyons comme dans un miroir (ἐνοπτρίδιόμεθα) la figure sans tache et toute noble de Dieu; par lui ont été ouverts les yeux de notre cœur; par lui notre esprit inintelligent et enténébré s'élève vers son admirable lumière; par lui le Maître a voulu nous faire goûter à la connaissance immortelle; il est le rayonnement de sa grandeur, etc. » Reitzenstein commente : « Je sens là la même image : Christ, ou plutôt ὁ εἰς Χριστοῦ est le miroir du ciel dans lequel nous nous contemplons, et par lequel nous sommes nous-mêmes transformés » (*Historia Monachorum*, p. 249). Mais le texte n'est pas clair. Reitzenstein a pris soin de le dire : il est moins clair que les autres textes proposés (« weniger klar », *ibid.*). Voir la remarque du P. J. Dupont sur ce passage dans *Gnosis*, p. 126, n. 2 : le miroir est ici symbole de clarté, clarté avec laquelle le Christ reflète Dieu. *Clem.* 36. 2 se rattacherait alors à un autre thème, étudié ci-dessous, p. 97 ss.

Nouveau Testament, notamment avec l'Épître de Jacques. Mais peut-on espérer expliquer à l'aide d'un témoin aussi tardif la mention du miroir à la fois chez Jacques et chez Paul ? En fait, le rapprochement entre les textes est purement formel : les mondes de pensées diffèrent profondément. De saint Paul à Zosime, il y a toute la distance qui sépare le langage inspiré de l'apôtre des élucubrations d'un alchimiste, à une époque décadente qui annonce déjà la science du moyen âge¹.

Nous ne pouvons donc faire état de la tentative de Reitzenstein d'expliquer à partir des conceptions de la mystique païenne la mention du miroir chez saint Paul. Nous croyons avoir montré qu'une telle hypothèse manque complètement de fondement ; elle repose sur des documents mal contrôlés de la littérature hellénistique, et sur une analyse insuffisante des textes pauliniens.

De toutes les solutions proposées jusqu'ici pour expliquer l'expression « voir dans un miroir » dans nos deux versets 1 Cor. 13. 12 et 2 Cor. 3. 18, aucune ne s'est montrée satisfaisante. Mais nous avons entrevu l'existence d'un nouveau champ d'investigation : c'est du côté de la diatribe cynico-stoïcienne qu'il faudra sans doute rechercher l'origine de l'image chez saint Paul.

Toutefois, avant de poursuivre nos recherches dans cette nouvelle direction, il conviendra d'examiner une hypothèse qu'on pourrait difficilement séparer de celle de Reitzenstein, parce qu'elle recourt elle aussi aux pratiques de la religion hellénistique : on a cru en effet retrouver dans nos versets pauliniens une allusion à la mantique païenne, où le miroir servait d'instrument de divination.

§ 2. LA CATOPTROMANCIE

L'hypothèse d'un recours de saint Paul aux conceptions religieuses du paganisme hellénistique a trouvé un autre défenseur en H. Achelis². Celui-ci voit dans la mention du miroir par saint Paul une allusion aux pratiques magiques de la catoptromancie.

Avant que d'examiner la nouvelle thèse proposée, il convient de dire quelques mots sur la catoptromancie, et de déterminer dans quelle mesure elle était pratiquée dans l'antiquité³. Ce n'est que dans

¹ Rappelons que c'est dans *La chimie du moyen âge*, t. II, que BERTHELOT cite notre fragment de Zosime.

² H. ACHELIS, « Katoptromantie bei Paulus », dans *Theologische Festschrift für G. N. Bonwetsch*, Leipzig, 1918, p. 56-63. Cf. J. BEHM, *Das Bildwort vom Spiegel*, 1 Kor. 13. 12, p. 322-325 ; J. DUPONT, *Gnosis*, p. 127-128.

³ Voir sur la catoptromancie la bibliographie donnée par KITTEL, *ThWbNT*, art. « ἀνιγμα », t. I, p. 177. Il convient d'insister sur l'article de GANSZYNIEC, art. « κατοπτρομαντεία », dans Pauly-W., t. XI, p. 27, et d'ajouter : BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, 1879, t. I, p. 340 s ; J. VON NEGELEIN, « Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben » dans *Archiv für Religionswissenschaft*, V, 1902, p. 1 s et p. 26. R. WUNSCH, « Ein Odenwälder Zauberspiegel » dans :

la mesure où nous aurons reconnu qu'elle s'appuie sur des textes bien contrôlés que nous pourrions prendre en considération l'interprétation que donne H. Achelis de nos deux versets pauliniens.

La catoptromancie, qui désigne un procédé de divination par le miroir, est un art magique dans lequel le miroir joue le rôle d'un instrument de révélation. Ce dernier possédant la propriété de nous montrer à nous-mêmes ce que nous sommes, on lui demande de nous révéler également ce que nous serons. Les événements, personnes ou choses cachés qui font l'objet de la consultation y apparaissent aux yeux du consultant, d'un magicien ou d'un médium¹. Parfois, c'est simplement une représentation symbolique de l'avenir qui apparaît, « des signes et des images »² dont le sens n'est pas toujours clair et qui ont besoin d'être interprétés. C'est ce que les Grecs auraient appelé αἰνίγμα³.

C'était en effet essentiellement une révélation de l'avenir que l'on demandait à ce genre de divination⁴. On s'en servait également pour découvrir les trésors cachés, ou les voleurs⁵, et les jeunes filles cherchaient à voir à l'avance dans le miroir leur futur époux⁶.

C'est au moyen âge que la catoptromancie fut surtout pratiquée. Les documents laissés par les magiciens médiévaux permettent que nous nous fassions une idée assez précise des préparatifs de la consultation et du déroulement de la cérémonie⁷. Dans la plupart des cas,

Hessische Blätter für Volkskunde, 3 (1904), p. 154; A. LEHMANN, *Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart*, Stuttgart, 1908, p. 532 s. A. ABT, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, Giessen, 1908. HALLIDAY, *Greek divination, a study of its methods and principles*, Londres, 1913, p. 150; Th. HOFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, Leipzig, 1921-1924 (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde, XXI et XXIII), II, p. 114 s.; A. DELATTE, *La catoptromancie grecque et ses dérivés*, Liège, 1932; P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris, 1950.

¹ A. DELATTE, *op. cit.*, p. 7, 8. L'auteur ajoute : « Au reste, il convient de noter que le miroir peut être remplacé par tout objet qui présente une surface polie ou réfléchissant la lumière : vase de métal brillant, épée, bouclier, objets en ivoire (et particulièrement manches de couteaux), ongles, œufs, etc. » Ces méthodes de divination pratiquées à l'aide de ces différents objets ont parfois reçu des noms particuliers : lécanomancie, hydromancie, onychomancie, spathomancie. En fait le principe comme le procédé de ces diverses méthodes sont identiques à ceux de la catoptromancie.

² DELATTE, *op. cit.*, p. 73.

³ H. ACHELIS, *op. cit.*, p. 61, 62; cf. S. E. BASSET, *1 Cor. 13. 12* : βλέπομεν γὰρ ἀρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, *JBL*, XLVII, 1928, p. 233; DUPONT, *op. cit.*, p. 127.

⁴ DELATTE, *op. cit.*, p. 18-20, 25, 81, etc. (*passim*).

⁵ *Ibid.*, p. 80.

⁶ *Ibid.*, p. 87, 109-112. Cf. ci-dessous p. 82.

⁷ DELATTE, *op. cit.*, table alphabétique s. v. *enfant médium* : l'enfant devait être chaste (p. 17, 25, 36, 43, 45, 50, 61, 81, n. 1, etc.), issu d'un mariage légitime (p. 61, 105), âgé généralement de 10 ans (p. 61) ou 12 ans (p. 105). *Anecdota Atheniensia*, I, (Liège, 1927), table alphabétique s. v. παιδίον et κόρη. Th. HOPFNER, « Die Kindermedien in den gr.-ägypt. Zauberpapyri » dans *Recueil Kondakov* (Prague, 1926), p. 26-74. ABT, *op. cit.*, p. 248-249. P. AMANDRY, *op. cit.*, p. 69, n. 1.

le magicien n'opère pas lui-même, mais se sert d'un médium, qui est généralement un enfant, sur lequel il se livre à des incantations et à des passes magiques. Après quoi, il présente le miroir à l'enfant et lui demande de le regarder fixement jusqu'à ce qu'il y voie apparaître une image confuse, un αἰνιγμα qu'il s'agira d'interpréter.

Une question se pose : s'il est vrai que la catoptromancie était fort répandue au moyen âge, est-on en droit d'en faire remonter l'origine à une époque plus reculée et penser que cette forme de magie divinatoire était déjà connue dans l'antiquité et à l'époque où écrivait saint Paul ? En fait, il existe bien tout un ensemble de textes et de monuments qui, tout en soulevant nombre de problèmes fort épineux pour les commentateurs, semblent pourtant attester l'existence d'une tradition ancienne relative à la divination au moyen du miroir.

Il nous reste à passer en revue ces divers documents : peut-être nous apporteront-ils quelque lumière sur l'origine de la métaphore du miroir chez saint Paul.

Les textes

Le texte le plus ancien qui semble faire allusion à une pratique catoptromantique est un passage de *Acharniens* d'Aristophane¹; tandis que Lamachos s'apprête à partir pour la guerre, Dicéopolis va festoyer; Lamachos ordonne à son esclave de lui apporter son bouclier et de verser de l'huile dessus². Puis il l'observe et déclare :

« Sur mon bouclier, je vois un vieillard qui sera poursuivi à cause de sa lâcheté. »³

Le commentaire de ce texte par le scholiaste mérite l'attention. Il y reconnaît la parodie d'une pratique divinatoire du type de la catoptromancie.

« Verse, toi garçon, sur l'ombilic du bouclier, pour qu'il devienne plus brillant. Lamachos ordonne de verser de l'huile sur la partie du bouclier recouverte d'airain, afin qu'elle resplendisse. Il y a des gens qui en effet pratiquent la divination en regardant dans l'huile (Explication de Symmaque). Il fait donc reluire le bouclier en versant de l'huile sur la plaque d'airain; ensuite, comme elle est

¹ Texte cité par DELATTE, *op. cit.* p. 133-135; cf. HALLIDAY, *op. cit.*, p. 153. On ne peut savoir si la catoptromancie était pratiquée en Orient et en Egypte : les textes et les documents n'en disent rien (DELATTE, *ibid.*). Certains auteurs toutefois ont voulu voir en Gen. 44. 5, où il est question d'une coupe dont Joseph se servait pour deviner, une preuve que la catoptromancie était connue des Egyptiens : cf. ABT, *op. cit.*, p. 245. J. HUNGER, « Becherwahrnehmung bei den Babylonern », dans *Leipziger Semitische Studien*, I, 1; 1903, cités par H. ACHELIS, *op. cit.*, p. 158.

² V. 1124 : φέρε δούρο γοργόνωτον ἀσπίδος κύκλον. V. 1128 : κατὰ χειρὶ σύ, παῖ, τοῦλαιον (...) Que le bouclier puisse servir de miroir, c'est ce que montre le mythe de la Gorgone : selon APOLLODORE, II, 4, 2, Persée regardait la réflexion du visage de Méduse dans son bouclier de bronze (cf. DELATTE, *op. cit.*, p. 134, n. 2).

³ V. 1128-129 : Ἐν τῷ χαλκίῳ ἐνὸρῶ | γέροντα βελίχας φειζόμενον.

rendue brillante, il y regarde comme en un miroir et dit à Dicéopolis : « Je vois sur cette plaque un vieillard qui est poursuivi pour sa lâcheté », attendu qu'il ne peut plus voir le bouclier à cause de l'éclat de l'airain : Homère (N. 340) : (« l'éclat de l'airain des casques brillants, des cuirasses fraîchement polies et des boucliers resplendissants ») éblouissait les yeux ». Il dit cela comme s'il pratiquait la divination.¹ »

Nous remarquons dans ce texte plusieurs scholies dont l'une remonte à Symmaque (fin du 1^{er} siècle de notre ère). Or, elles s'accordent toutes pour reconnaître qu'il s'agit là d'une imitation de pratiques divinatoires dont les rites semblent bien définis². L'instrument en est d'ordinaire un miroir, mais une plaque métallique qu'on rend brillante en y versant de l'huile peut en tenir lieu. Ce miroir improvisé brille et son resplendissement favorise la divination en empêchant le spectateur ébloui d'en distinguer l'instrument. Il y a dans ce double usage de remplacer le miroir par un objet quelconque à surface réfléchissante, et d'y verser de l'huile pour en aviver l'éclat, deux traits caractéristiques de la magie spéculaire telle que nous la connaissons par les textes du moyen âge³. Ce passage d'Aristophane témoigne donc de façon quasi certaine de l'existence, dès le v^e siècle avant notre ère, de pratiques divinatoires qui se rattachent à la catoptromancie. L'explication relativement concise des scholiastes nous invite en outre à penser que ces pratiques étaient assez répandues dès l'antiquité.

* * *

Le second texte où il est fait mention d'un miroir dans une pratique de divination est un passage de Pausanias où il est question du temple de Déméter à Patras⁴.

¹ Traduit par DELATTE, *op. cit.*, p. 133-134. Κατάχει σύ παῖ, εἰς τὸν ὀμφαλὸν τῆς ἀσπίδος, ἵνα γένηται λαμπρότερα. [Ὁ Λάμαχος δὲ ἐστὶ παρακελεύόμενος ἐπὶ τὸ μέρος τὸ χαλκοῦν τῆς ἀσπίδος ἐλαιον καταχυθῆναι, ἵνα στίλβῃ.] Εἰσι γὰρ τινες οἱ ἐν ἐλαίῳ ὀρῶντες μαντεύονται. [Οὕτως ὁ Σύμμαχος.] Σμήχει οὖν τὴν ἀσπίδα, καταχέων τὸ ἐλαιον ἐπὶ τῆς χαλκῆς πτυχός· εἶτα ὡς φαιδρυνθείσης αὐτῆς ἐνοπτριζόμενος πρὸς αὐτὸν λέγει, « ὀρῶ ἐν αὐτῇ γέροντα ὑπὸ δειλίας φεύγοντα », οἷον μὴ δυνάμενον ὀρᾶν τὴν ἀσπίδα διὰ τὴν ἑλλαμψιν. Ὅμηρος [IL. N., 340] « ὄσσε δ' ἄμερδε ». Ταῦτα δὲ ὡς μαντεύμενος λέγει.

² A. DELATTE, *op. cit.*, p. 134, remarque que le scholiaste ne répète pas exactement les mots d'Aristophane : « Je vois un vieillard qui sera poursuivi », disait le texte, qui est rendu par : « Je vois un vieillard qui est poursuivi ». Il faudrait reconnaître là une preuve qu'il s'agit d'une vision divinatoire, qui se représente l'avenir comme présent.

³ *Ibid.*, p. 135.

⁴ Pausanias, VII, 21, 12. Πρὸ δὲ τοῦ ἱεροῦ τῆς Δήμητρος ἐστὶ πηγὴ· (...) μαντεῖον δὲ ἐνταῦθα ἐστὶν ἀψευδές, οὐ μὲν ἐπὶ παντὶ γε πράγματι, ἀλλὰ ἐπὶ τῶν καμνόντων. Κάτοπτρον καλωδίῳ τῶν λεπτῶν δῆσαντες καθίσαι, σταθμώμενοι μὴ πρόσω καθικέσθαι τῆς πηγῆς, ἀλλ' ὅσον ἐπιψαῦσαι τοῦ ὕδατος τῷ κύκλῳ τοῦ κατόπτρου· τὸ δὲ ἐντεῦθεν εὐζάμενοι τῇ Θεᾷ καὶ θυμιάσαντες ἐς τὸ κάτοπτρον βλέπουσι· τὸ δὲ σφίσι τὸν νοσοῦντα ἦτοι ζῶντα ἢ καὶ τεθνεῶτα ἐπιδείκνυσαι. Τοῦτω μὲν τῷ ὕδατι ἐς τοσοῦτο μέτεστιν ἀληθείας. Voir sur ce texte J. HERBILLON, *Les Cuelles de Patras*, Baltimore 1929, p. 28 s; A. DELATTE, *op. cit.*, p. 135-139. GANSZYNIEC, art.

« Devant ce temple il y a une source (...) Il y a là un oracle infallible, non à vrai dire pour n'importe quel objet, mais concernant les malades. Après avoir attaché un miroir à une corde mince, on le laisse descendre en le tenant en équilibre de manière qu'il ne s'enfonce pas dans la source, mais qu'il ne fasse qu'effleurer l'eau de son pourtour. Ensuite, après avoir adressé des prières à la déesse et brûlé de l'encens, on regarde dans le miroir. Dans celui-ci, le malade se voit sous les traits d'un mort ou d'un homme encore vivant. A cela se borne la vertu de révélation que possède cette eau.

Nous n'avons pas affaire ici à un rite de catoptromancie proprement dite; le miroir, on l'a remarqué, joue dans ce texte un rôle plutôt secondaire. Pausanias précise lui-même que la vertu de révélation appartient à la source ¹. Le miroir était probablement destiné à rendre plus aisée l'observation des apparitions qui avaient lieu à la surface de l'eau; peut-être d'ailleurs sa vertu mantique renforçait-elle celle de la source ²: toujours est-il que c'est dans ce miroir qu'on observait les apparitions. Nous sommes donc en droit de reconnaître, dans cet oracle de Déméter à Patras, une pratique de divination qui associe étroitement l'hydromancie et la catoptromancie.

* * *

Il faut rapprocher de ce texte un passage de Lucien, qui mentionne l'étrange miroir que l'auteur aurait vu au cours de son voyage dans la Lune ³:

« Un miroir de grandes dimensions est suspendu au-dessus du puits, qui n'est pas profond. Si donc on descend dans le puits, on y entend tout ce que l'on dit chez nous sur la terre; si l'on regarde dans le miroir, on y voit toutes les villes et toutes les nations, comme si l'on y était. Pour ma part j'y vis alors les miens et ma patrie tout entière. »

« κατοπτρομαντεία » dans Pauly-W., XI, 1921, p. 27; MACCHIORO, *Zagreus*, Florence, 1930, p. 85; HOPFNER, *op. cit.*, II, p. 132.

¹ La suite confirme que nous avons ici un rite magique qui relève d'abord de l'hydromancie. Pausanias compare à la pratique observée à Patras un oracle d'Apollon Thyrexus à Cyanées, en Lycie, où « l'on voit dans l'eau d'une source tout ce que l'on veut ». Κυανέων δὲ τῶν πρὸς Λυκίᾳ πλησιαιτάτα χρηστήριον Ἀπόλλωνος ἐστὶ Θυρξέως παρέχεται δὲ ὕδωρ τὸ πρὸς ταῖς Κυανέαις ἔσω ἐνιδόντα τινὰ ἐς τὴν πηγὴν ὁμοίως πάντα ὅτ'οσα θέλει θεάσασθαι. La présence du miroir à Patras ne semble pas avoir outre mesure retenu l'attention de Pausanias.

² Cf. A. DELATTE, *op. cit.*, p. 137. Voir la critique des différentes hypothèses sur le rôle joué ici par le miroir, *ibid.*, p. 136-137.

³ LUCIEN, *Histoires vraies*, I, 26. Κάτοπτρον μέγιστον κεῖται ὑπὲρ φρέατος, οὗ πάνυ βαθέως· ἂν μὲν οὖν ἐς τὸ φρέαρ καταβῇ τις, ἀκούει πάντων τῶν παρ' ἡμῖν ἐν τῇ γῇ λεγομένων· ἐὰν δὲ ἐς τὸ κάτοπτρον ἀποβλέψῃ, πᾶσας μὲν πόλεις, πάντα δὲ ἔθνη ὄρᾳ, ὥσπερ ἐφεστῶς ἐκάστοις. Τότε καὶ τοὺς οἰκείους ἐγὼ θεασάμην, καὶ πᾶσαν τὴν πατρίδα. Cf. A. DELATTE, *op. cit.*, p. 139.

Au reste, le miroir de Lucien, s'il est magique, n'est pas à proprement parler divinatoire, puisqu'il montre ce qui se passe actuellement sur la terre. Il est pourtant un instrument de révélation. Le récit fantaisiste de Lucien paraît d'ailleurs être une parodie des pratiques divinatoires dont celle de Patras est un exemple ¹.

* * *

Enfin deux anecdotes confirment clairement l'existence de la catoptromancie aux premiers siècles de notre ère.

La première est rapportée par Spartien, dans sa *Vie de l'empereur Didius Julianus* ². Inquiet des succès militaires de son rival Septime Sévère, l'empereur fit appel, pour connaître l'issue de la guerre, à des *magi* qui immolèrent des victimes que répudia la religion romaine ³, et prononcèrent des incantations sacrilèges. Le texte ajoute :

« Julien eut aussi recours aux révélations qui proviennent, dit-on, d'un miroir, dans lequel, selon la commune croyance, voient des enfants auxquels on a bandé les yeux et enchanté la tête. On raconte qu'un enfant vit alors l'accession au trône de Sévère, et le départ de Julien. ⁴ »

Ce texte semble faire allusion à des rites nettement définis et probablement connus du public. Ce sont des enfants — sans doute exclusivement — qui servent de médiums, et l'on fait usage pour les préparer à la cérémonie d'incantations et de formules magiques probablement récitées sur leur tête ou chuchotées à leur oreille ⁵. En outre

¹ DELATTE, *ibid.*

² SPARTIEN, dans *Histoire Auguste : vita Didii Juliani*, VII, 10, rapportée par A. DELATTE, *op. cit.*, p. 56. J. BEHM, *op. cit.*, p. 321.

³ Probablement des victimes humaines. Cf. DION CASSIUS, 73, 16, 5, qui rapporte que l'empereur fit mettre à mort beaucoup d'enfants en vue de pratiques magiques, dans l'idée qu'il pourrait encore détourner l'un ou l'autre des événements futurs, s'il les apprenait d'avance, ἔκτεινε δὲ καὶ παῖδας συχνοὺς ἐπὶ μαγανεύμασιν ὥς καὶ ἀποστρέψαι τι τῶν μελλόντων, εἰ προμάθοι αὐτά, δυνησόμενος. Cf. DELATTE, *ibid.*

⁴ *Nam et quasdam non convenientes Romanis sacris hostias immolaverunt et carmina profana incantaverunt et ea, quae ad speculum dicunt fieri, in quo pueri praeligatis oculis incantato vertice respicere dicuntur, Julianus fecit. Tuncque puer vidisse dicitur et adventum Severi et Juliani decessionem.*

L'expression *praeligatis oculis* fait difficulté. Doit-on comprendre comme Baudement (trad. de la coll. Nisard) que les yeux ont été soumis à certains enchantements, ou, comme le veut Delatte qui s'appuie sur un rapprochement avec certaines pratiques de la magie moderne, que les enfants sont restés les yeux bandés et ont vu, par suggestion, au travers du bandeau (*op. cit.*, p. 141) ? Dans ce dernier cas, le miroir ne jouerait pratiquement plus aucun rôle. Il est sans doute préférable de comprendre que les enfants ont les yeux bandés pendant les préparatifs de la cérémonie, afin que rien ne vienne les distraire, et qu'on leur enlève le bandeau lorsque le moment est venu d'examiner le miroir. C'est à cette dernière interprétation que semblent nous conduire tels rapprochements avec des pratiques magiques que cite Delatte lui-même (*art. cit.*, p. 198). Cf. GANSZYNIEC, *art. cit.*, p. 28; HOPFNER, *op. cit.*, § 214, 222, 231, 239, 251, 255, 260, 264.

⁵ A. DELATTE, *op. cit.*, p. 140.



Fig. 1 (cf. p. 84).



Fig. 2 (cf. p. 85).



Fig. 3 (cf. p. 85).

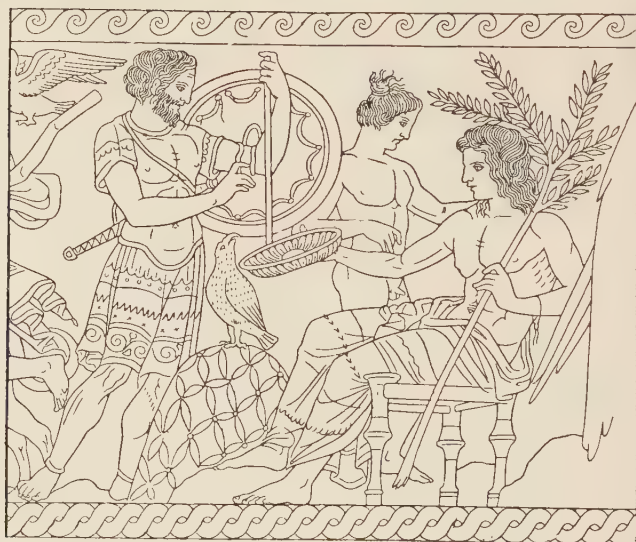


Fig. 4 (cf. p. 85).



Fig. 5 (cf. p. 86).



Fig. 6 (cf. p. 86).



Fig. 7 (cf. p. 86).



Fig. 8 (cf. p. 86).

la mention des *magi* et « des sacrifices auxquels répugne la religion romaine », aussi bien que l'excessive réserve de l'auteur à l'égard de l'interprétation de ces pratiques¹ révèlent l'intrusion de la magie orientale dans une scène de catoptromancie.

* * *

L'autre anecdote est rapportée par Apulée dans son *Apologie*² :

« Je me rappelle avoir lu chez Varron le philosophe, entre autres choses du même genre (...) que les Tralliens eurent une fois recours aux pratiques magiques pour connaître l'issue de la guerre contre Mithridate, et qu'un jeune garçon, contemplant dans l'eau une image de Mercure, raconta dans un poème de cent soixante vers ce qui allait se passer.³ »

Nous ne rencontrons pas ici à proprement parler une scène de catoptromancie : l'usage de l'eau montre qu'il s'agit plutôt d'hydromancie⁴. Toutefois, le rite se rattache par plus d'un côté aux pratiques où le miroir sert d'instrument de divination. Le texte sous-entend que l'enfant a vu se dérouler les événements qui font l'objet de son poème : la surface réfléchissante de l'eau fait office de miroir aux apparitions⁵.

* * *

Jamblique semble faire allusion à deux reprises dans son *De mysteriis* à la divination par le miroir. Dans un premier passage, il parle des magiciens qui font apparaître des images dans l'eau et dans les miroirs⁶. Ce sont de fausses images, précise-t-il :

« Les dieux et les êtres qui les accompagnent révèlent de vraies images de leur personne : ils ne font jamais voir de ces vaines apparitions, telles que celles qu'on produit dans l'eau ou dans les miroirs. »

Ailleurs, Jamblique essaie d'expliquer certaines hallucinations provoquées artificiellement : elles proviennent, dit-il, de l'illumination

¹ Remarquons l'imprécision du neutre *ea quae* et surtout l'accumulation des formules *dicunt, dicuntur, dicitur*.

² APULÉE, *Apologie*, chap. XLII, 6; cf. H. ACHELIS, *op. cit.*, p. 56.

³ *Memini me apud Varronem philosophum (...) cum alia ejusdem modi, tum hoc etiam legere. Trallibus de eventu Mithridatici belli magica percontatione consultantibus, puerum in aqua simulacrum Mercuri contemplantem, quae futura erant, centum sexaginta versibus cecinisse.*

⁴ H. ACHELIS cite ce texte parmi ceux dans lesquels il reconnaît des pratiques de catoptromancie. Il est vrai que les parallèles qu'il indique, cités par A. ABT, *op. cit.*, p. 245 s, renvoient à des scènes d'hydromancie.

⁵ Sur la nécessité de placer au fond de l'eau une effigie (*simulacrum*) du dieu qu'on désire consulter, cf. ABT, *op. cit.*, p. 248-249; DELATTE, *op. cit.*, p. 142.

⁶ JAMBLIQUE, *De mysteriis*, II, 10. Αὐτὰς μὲν οἱ θεοὶ καὶ οἱ τοῖς θεοῖς ἐπόμενοι τὰς ἀληθινὰς ἑαυτῶν εἰκόνας ἀποκαλύπτουσι, φαντάσμα δὲ αὐτῶν οἷα τὰ ἐν ὕδασι ἢ ἐν κατόπτροις μεμηχανημένα οὐδαμῶς προτείνουσιν.

du véhicule éthéré et lumineux de l'âme par la lumière divine, laquelle permet aux apparitions envoyées par les dieux de s'emparer de l'imagination¹. Parmi les moyens propres à provoquer l'hallucination, Jamblique mentionne la contemplation d'un astre ou d'un mur vivement éclairé, ou l'inspection de l'eau : l'eau convient fort bien à la pratique de l'illumination à cause de sa surface réfléchissante. Le texte ajoute qu'il y a d'autres moyens de provoquer cette illumination, sans préciser, parce que tous se ramènent au même principe. Il n'est pas question à proprement parler du miroir ; mais, étant donné l'importance que prête Jamblique à la réfraction de la lumière, on est en droit de penser que son explication s'applique également à la catoptromancie².

* * *

Artémidore consacre tout un chapitre dans son *Traité des Songes* à l'interprétation des images qui apparaissent dans les miroirs³.

« Se mirer et voir dans un miroir sa propre image non déformée est un bon signe pour l'homme ou la femme qui veut se marier ; car le miroir montre à l'homme sa femme, à la femme son mari, puisqu'il fait voir les visages comme les époux se montrent l'un à l'autre les enfants⁴. C'est aussi un bon signe pour ceux qui sont dans le chagrin ; car le fait de se mirer ne cause point de tristesse. Mais c'est un signe de mort pour les malades, car le miroir est composé de l'élément terrestre, quelle que soit la matière dont il est fait ; quant aux autres, cela leur fait entreprendre un voyage, afin qu'ils voient dans une autre terre leur propre figure ; voir dans un miroir sa figure non ressemblante annonce qu'on sera appelé père de bâtards et d'enfants étrangers ; se voir plus laid et plus difforme que nature n'est bon pour personne, car cela annonce des maladies et des afflictions, de même que se mirer dans l'eau annonce la mort de celui qui se voit ou de quelqu'un de ses parents. »

Ce genre de divination est des plus simples. On n'y rencontre pas tout cet appareil de magie qui caractérisait la consultation catoptro-

¹ *Ibid.*, III, 14.

² A. DELATTE, *op. cit.*, p. 39.

³ ARTÉMIDORE, *Traité des songes*, II, 7. Κατοπτρίζεσθαι δὲ καὶ ὄρᾶν τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα ἐν κατόπτρῳ ὁμοίαν ἀγαθὸν τῷ γῆμαι βουλομένῳ καὶ ἀνδρὶ καὶ γυναικί· σημαίνει γὰρ τὸ κάτοπτρον ἀνδρὶ μὲν γυναῖκα, γυναικὶ δὲ ἄνδρα, ἐπεὶ πρόσωπα δέκνυνται ὡς περ οὗτοι ἀλλήλοις τὰ τέκνα. Ἀγαθὸν δὲ καὶ λυπούμενοις· ἄλυτον γάρ ἐστι τὸ κατοπτρίζεσθαι· νοσοῦντας δὲ ἀναιρεῖ· γῆνιν γάρ ἐστι τὸ κάτοπτρον ἐξ οἷας ἂν ἡ πεποιημένος ὕλης. Τοὺς δὲ λοιποὺς μετανίστησιν, ἵνα ἐν ἄλλῃ γῇ τὰ αὐτῶν πρόσωπα ἴδωσιν· ἀνόμιον δ' ἑαυτὸν ἐν κατόπτρῳ δοκεῖν ὄρᾶν νόθων ἢ ἄλλοτριῶν παιδῶν κληθῆναι πατέρα προαγορεύει· κακίονα δὲ ἡ ἀμορφότερον ἑαυτὸν ἰδεῖν οὐδενὶ συμφέρει· νόσους γὰρ καὶ δυσθυμίας σημαίνει, ὡς περ καὶ τὸ ἐν ὕδατι κατοπτρίζεσθαι θάνατον προαγορεύει αὐτῷ τῷ ἰδόντι ἢ τινὶ τῶν οἰκιστῶν αὐτοῦ.

⁴ Il faut entendre sans doute que les enfants reproduisent les traits des parents comme un miroir, sans les déformer ; comme preuve de sa fidélité l'épouse montre à son mari ses enfants qui reproduisent ses traits. Cf. DELATTE, *op. cit.*, p. 150, n. 2.

mantique à la fin de l'antiquité. Le sujet rêve : il suffit qu'il s'imagine en train de regarder dans un miroir, et qu'il y voie sa figure déformée ou non pour qu'il ait là un présage à interpréter. Nous retrouvons ici la scène de catoptromancie parodiée par Aristophane : la divination par la simple vision dans un miroir est antérieure aux rites magiques qui ne sont apparus qu'à une période plus tardive, sous une influence, nous l'avons vu, de l'Orient ¹.

¹ On rapprochera de ces textes où le miroir joue le rôle d'un instrument de divination, une légende rapportée par le scholiaste d'Aristophane (à propos de *Nuées*, v. 752) et par SUIDAS (s. v. Θειστική γυνή), selon laquelle Pythagore aurait inventé un « jeu de miroir » : l'opérateur devait écrire des lettres avec du sang sur un miroir, et les faisait se réfléchir sur la lune, où un assistant pouvait les lire. AGRIPPA (*De occulta philos.* I, 6, p. 14) prétend avoir vérifié le phénomène. Voir sur ce point A. DELATTE, *op. cit.*, p. 149, n. 2, qui donne des parallèles modernes. ARISTOTE (*De insomniis*, 2, p. 459, b 26) essaie d'expliquer une croyance populaire qui prétend que les miroirs se ternissent lorsque les femmes s'y mirent à l'époque des règles (cf. MARMORSTEIN, *The « mirror » in Jewish religious life*, p. 39, qui signale une croyance analogue chez les Juifs). PROCLUS, qui rapporte le même fait (*In Remp.*, I, p. 290) ajoute que les images, comme les ombres, conservent les caractéristiques des corps d'où elles proviennent, propriété dont se servent les magiciens dans les opérations de magie sympathique (cf. encore MARMORSTEIN, *ibid.*).

Que les miroirs, et en général, toute surface réfléchissante, exercent un pouvoir magique, c'est encore ce que montrent certaines prescriptions qui interdisent de se mirer dans l'eau d'un fleuve (MÜLLACH, *fragm. Philos. gr.*, I, p. 510, n. 24, cité par A. DELATTE, *op. cit.*, p. 152, n. 4). PLUTARQUE, *Quaest. Conv.* V, 7, 4, raconte qu'un certain Eutélidas, en se mirant de cette manière, s'était fasciné lui-même et s'était laissé dépérir. C'est probablement une légende de ce genre qui est à l'origine du mythe de Narcisse.

Signalons également les miroirs sacrés qui figuraient parmi les instruments du culte de Dionysos (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, II, 18, 1; *Papyrus du III^e s. av. J.-C.*, dans DIELS, *Fragm. der Vorsokratiker*, 3^e éd., supplément II, p. xxiv; ARNOBE, *adv. gentes*, V, 19). En fait, les commentateurs ne disent rien du rôle qu'aurait pu jouer le miroir dans le culte dionysiaque; sa présence (cf. notre planche VI, fig. 11) ne se justifie que dans la mesure où elle rappelle la manière dont s'est accompli le meurtre du dieu : la tradition orphique rapporte en effet que c'est tandis qu'il était occupé à se regarder dans un miroir que le jeune Dionysos fut tué par les Titans (cf. NONNUS, *Dionys.*, VI, v. 169-173; FIRMICUS MATERNUS, *de err. prof. relig.*, VI, 2; cf. ci-dessous p. 86, n. 5). On n'est donc pas entièrement justifié de voir dans ce miroir un instrument qui servirait à la divination, bien que cette hypothèse ne soit pas en elle-même invraisemblable (cf. ci-dessous, *ibid.*).

Ajoutons enfin qu'on soupçonne fort un passage de l'*Apologie* d'APULÉE (chap. XIII-XV) d'appartenir à ce groupe de textes qui témoignent de l'utilisation d'un miroir dans les pratiques magiques. Apulée est accusé de magie : ses adversaires qui le citent en justice lui font un grief de posséder un miroir. Faut-il seulement voir ici une allusion à l'inconvenance qu'il y a pour un homme, qui plus est, pour un philosophe, à posséder un instrument ordinairement réservé aux femmes (cf. ci-dessous, p. 103, n. 1) ? Ne doit-on pas également faire un rapprochement entre le fait d'avoir chez soi un miroir, et l'accusation de magie dont il est l'objet ? Le texte ne permet pas de répondre sûrement. Au reste, même si notre supposition était juste, on ne pourrait guère affirmer que les pratiques magiques dont il serait ici question relèvent de la catoptromancie : il ne s'agirait pas à proprement parler de divination de l'avenir, mais plutôt d'une opération de magie sympathique, où l'on fait apparaître dans le miroir le visage de la personne qu'on désire envoûter (cf. PROCLUS, *loc. cit.*).

Les monuments

Il nous reste à examiner le témoignage des monuments.

Le plus ancien d'entre eux semble être la célèbre coupe à figures rouges du Musée de Berlin, dite coupe de Vulci, qui date du ^v^e siècle ¹. La scène représente Egée, consultant l'oracle de Thémis. Thémis est assise sur le trépied delphique, la tête recouverte de l'*himation*; elle tient dans sa main droite un rameau de laurier et dans sa main gauche à la hauteur de la poitrine une phiale qu'elle examine avec attention. Devant elle, Egée debout, couronnée de laurier, vêtu d'un manteau qui laisse le buste et le bras gauche à découvert, semble attendre la réponse de l'oracle. Au-dessus des personnages, leurs noms, Θέμις, Αἰγέως. A l'arrière-plan, une colonne dorique supportant l'entablure rappelle que la scène se passe à Delphes.

On a proposé pour cette scène plusieurs interprétations. P. Amandry en note cinq ²: si la coupe est pleine, le liquide est destiné à être bu par Thémis, ou bien à être répandu en libation, ou encore à servir d'instrument de révélation. Il s'agirait alors de lécanomancie. Si la coupe est vide, elle peut servir à la divination par catoptromancie ou par cléromancie.

L'attitude méditative de Thémis, l'insistance avec laquelle elle regarde le fond de la phiale, enfin l'attente d'Egée indiquent qu'il s'agit plutôt d'une scène de divination. Les deux premières hypothèses se trouvent ainsi éliminées. Il reste à savoir s'il s'agit de divination par cléromancie ³, par lécanomancie, ou par catoptromancie. A. Delatte indique plusieurs raisons qui lui font adopter la dernière solution ⁴, parmi lesquelles la plus concluante semble être que la pratique de la lécanomancie n'est pas attestée dans le monde gréco-romain avant Varron; par contre le texte d'Aristophane cité plus haut ⁵ montre que la catoptromancie était pratiquée dès le ^v^e siècle avec des instruments qui n'étaient pas nécessairement des miroirs. Une coupe de bronze à fond plat se prêtait parfaitement à l'opération, au moins aussi bien que le bouclier de Lamachos. Il est donc fort probable que la phiale est vide et que Thémis s'en sert comme d'un miroir pour

¹ Notre fig. 1; cf. FURTWÄNGLER-REICHOLD, *Griechische Vasenmalerei*, III, p. 110, pl. 140. A. DELATTE, *op. cit.*, p. 185-186, et pl. X, fig. 18. P. AMANDRY, *op. cit.*, p. 66 et pl. I, 2. QUILLET, *Histoire des religions*, p. 205. COOK, *Zeus, a study in ancient Religion*, II, p. 205 et fig. 145, p. 207. L. B. HOLLAND, *AJA*, 1933, p. 202-210 et fig. 1, p. 202.

² AMANDRY, *op. cit.*, p. 66.

³ L'hypothèse de la cléromancie — divination par les sorts — a été soulevée par F. E. ROBBINS, *class. Philol.*, XI, 1916, p. 292; HOPFNER, *op. cit.*, II, p. 133, § 272; P. DE LA COSTE-MESSELIÈRE et R. FLACELIÈRE, *BCH*, LIV, 1930, p. 294, n. 7. P. AMANDRY, *op. cit.*, p. 67, ne prend point de parti. Toutefois le rapprochement que l'on peut établir entre cette scène et les autres monuments que nous citons ci-dessous invite plutôt à reconnaître ici une scène de catoptromancie.

⁴ A. DELATTE, *op. cit.*, p. 186.

⁵ Ci-dessus, p. 77 s.

contempler sur son fond une vision catoptromantique. C'est ce que semblent venir confirmer plusieurs autres documents.

Sur une amphore à figures rouges, qui se trouve au Musée du Louvre ¹, sont représentés deux personnages : un jeune homme, dans une attitude méditative, le pied gauche appuyé sur un rocher, regarde avec attention dans une coupe qu'il tient de la main droite, inclinée vers une jeune femme qui semble attendre, une œnochoé à la main.

L'attitude méditative du personnage qui tient la phiale semble bien indiquer qu'il ne s'agit pas d'une libation, mais bien d'une scène de consultation ²; on peut croire que le personnage qui tient l'œnochoé vient de verser de l'eau, ou un liquide quelconque dans la coupe; mais le fait que cette dernière est légèrement penchée en avant révèle qu'elle est sans doute vide et qu'il s'agit, en fait de divination, de catoptromancie et non de lécanomancie. Le personnage masculin regarde peut-être en même temps l'image de la consultante dans la coupe.

Sur une péliké à figures rouges, de la fin du ^v^e siècle ³: Apollon est assis, couronné. Il tient de la main droite une longue branche de laurier. Artémis, une œnochoé dans la main droite, lui présente de l'autre main une coupe qu'elle penche vers lui.

Les commentaires ne donnent pas de cette scène une explication suffisante ⁴. L'attitude d'Apollon, qui ne regarde pas dans la coupe, est étrange. Toutefois, il doit encore s'agir ici d'une scène de consultation. La coupe, penchée, est probablement vide et tient lieu de miroir en tant qu'instrument de révélation.

On retrouve le personnage d'Apollon sur la Ciste Barberini de Préneste ⁵. Le dieu est assis, dans une attitude méditative; il tient de sa main gauche une branche de laurier et présente de l'autre main une phiale, dont on distingue l'intérieur vide, à un guerrier en armes. Le guerrier regarde fixement le fond de la coupe et avance vers elle la main droite, l'index levé. Entre les deux personnages, l'omphalos surmonté d'un aigle et couvert d'un réseau.

On a pensé qu'Apollon versait une libation sur l'omphalos ⁶. Toutefois, la phiale est bien représentée vide, et aucun liquide ne s'en écoule. L'attitude du guerrier surtout nous fait écarter l'hypothèse d'une libation : il semble attiré par le fond de la coupe qu'il regarde

¹ Pl. I, fig. 2, cf. AMANDRY, *op. cit.*, p. 71 et pl. I, 3.

² Contrairement à POTTIER, *CVA*, g. 437.

³ Pl. II, fig. 3; cf. AMANDRY, *op. cit.*, pl. IV, 2. Cette péliké est au Musée de San Francisco.

⁴ P. AMANDRY, *op. cit.*, p. 70; cf. H. R. W. SMITH, dans *CVA. U.S.A.* 10 (San Francisco 1), pl. 480-481.

⁵ Pl. II, fig. 4. HOLLAND, *AJA*, 1933, p. 210, fig. 7. AMANDRY, *op. cit.*, p. 67 et pl. II, 1.

⁶ HOLLAND, *loc. cit.*, cf. AMANDRY, *op. cit.*, p. 68.

fixement, et son geste de la main droite semble être un mouvement pour saisir quelque chose qu'il y voit. Ce document est décisif : il s'agit ici d'une scène de catoptromancie, dans laquelle la coupe vide tient lieu de miroir aux apparitions ¹.

Un relief d'Egine du iv^e siècle, d'une exécution beaucoup plus maladroite, représente sans doute la même scène ². C'est toujours Apollon, debout, qui tient une lyre de la main gauche et tend de la main droite au-dessus de l'omphalos surmonté de deux aigles, une phiale fortement inclinée dans la direction d'un personnage plus petit qui avance le bras droit.

Cette scène ressemble beaucoup à celle qui est représentée sur la Ciste Barberini : le geste du petit personnage, non plus que tout à l'heure celui du guerrier, n'est pas un geste d'adoration, mais l'amorce d'un mouvement pour saisir quelque chose dans le fond de la coupe. Ce détail exclut encore l'hypothèse d'une scène de libation et indique au contraire que l'un des personnages voit apparaître dans la coupe-miroir un objet qui reste invisible aux yeux des assistants ³.

C'est encore une scène de catoptromancie que l'on peut identifier sur une péliké de Naples ⁴ : Aphrodite tend une large phiale à Eros, qui ne fait aucun geste pour la saisir, mais s'incline vers elle, les mains appuyées sur les cuisses, et l'observe attentivement ⁵.

¹ AMANDRY, *ibid.* cf. encore ROBBINS, *class. Philol.* 1926, p. 284.

² Pl. III, fig. 5; cf. COOK, *Zeus*, II, p. 185, fig. 126; P. AMANDRY, p. 69, pl. I.

³ La même scène se retrouve sur une pièce de monnaie de Mégare de l'époque de Septime-Sévère (COOK, *op. cit.*, II, p. 185, fig. 127 et AMANDRY, *op. cit.*, pl. III, 2, cf. notre pl. III fig. 6). On retrouve à maintes reprises le geste du consultant : sur des cratères campaniens, CVA, France, 3 (Compiègne), pl. 124, 20; CVA, Italie, 12 (Bologne), pl. 601, 1 (cf. AMANDRY, *op. cit.*, pl. IV, 1, notre pl. IV, fig. 7); CVA, Italie, 11, p. 541, 1 (Museo Campano); sur une péliké apulienne : CVA, Italie 18 (Tarente), pl. 894, n. 1 (cf. Amandry, III, 2, p. 71, notre pl. IV, fig. 8). Ce geste est interprété par AMANDRY (*op. cit.*, p. 72) comme un rite clérromantique. Rien ne nous empêche d'y voir un geste devenu caractéristique chez ceux qui ont recours aux consultations catoptromantiques : l'objet qu'ils voient apparaître dans la coupe-miroir, tout en restant invisible aux yeux des spectateurs, leur semble si proche qu'ils font un mouvement pour le saisir.

⁴ Pl. V, fig. 9; cf. COOK, *op. cit.*, t. I, p. 128 et pl. XII.

⁵ Il n'y a sans doute rien à tirer d'une scène représentée sur un vase à figures rouges, actuellement à Naples (COOK, *op. cit.*, t. II, p. 206, n. 2 et fig. 146 a; cf. notre pl. V, fig. 10). Oreste est entouré de deux furies : l'une d'elles tient à la main gauche un miroir, dont elle détourne la tête, et dans lequel apparaît un profil de femme. Il s'agit très probablement du visage de Clytemnestre, dont l'artiste aura voulu par ce moyen symboliser la présence : c'est son esprit irrité qui excite les furies contre Oreste. Il ne semble pas qu'on ait affaire à une scène de divination.

Une autre scène présente des difficultés au point de vue de l'interprétation. Un bas-relief d'ivoire qui se trouve à Milan représente l'éducation de Dionysos (pl. VI, fig. 11; cf. A. DELATTE, *op. cit.*, pl. X, fig. 19). Le jeune dieu est assis sur un trône dont le dossier imite l'aspect d'une grotte; il tient les deux bras levés; autour de lui, des corybantes dansent en frappant leur bouclier d'un bâtonnet; à ses pieds,

Il nous reste à étudier deux fresques, découvertes au début de ce siècle à Pompéi, l'une dans la villa Item, ou villa des Mystères, l'autre dans la villa dite homérique, et qui datent approximativement l'une et l'autre de l'époque d'Auguste.

La fresque de la villa Item¹ groupe plusieurs scènes religieuses autour de deux personnages qui représentent Bacchus et Ariane. A gauche de cette scène centrale se trouve le groupe qui nous intéresse². Un silène barbu, couronné de lierre et le buste dénudé, est assis, le visage tourné vers la droite : il semble regarder une jeune femme, figurée sur la paroi voisine, qui paraît fuir ; sa bouche entrouverte indique qu'il parle. Il tient des deux mains, portées vers la gauche, une coupe profonde, de forme hémisphérique. Par-dessus son épaule gauche, un second personnage, un satyre reconnaissable à ses cornes naissantes et à ses oreilles pointues, se penche vers la coupe dont il soutient le fond d'une main ; la position de sa tête, qui est trop éloignée des bords du vase, et son regard attentif indiquent qu'il ne boit pas : il examine fixement le fond de la coupe. Derrière lui, un autre satyre tient élevé de son bras droit tendu, juste au-dessus de la tête du premier personnage, un masque d'apparence effrayante.

On a proposé de cette scène plusieurs interprétations³. Il est infiniment probable que nous avons affaire ici à une scène de catoptromancie. Plusieurs indices le révèlent : l'attitude du personnage central qui regarde attentivement dans la coupe indique qu'il s'agit d'une scène de divination ; à en juger sur la position inclinée du vase on est justifié de croire qu'il est vide, par conséquent qu'il ne peut s'agir de lécanomancie. Il reste à expliquer la présence du masque que le personnage de droite tient derrière le consultant ; son intention est probablement d'en faire apparaître l'image dans le fond du vase⁴ et cette image joue le rôle d'agent excitateur de l'imagination et provoque l'hallucination⁵.

une femme, un genou à terre, lui présente de la main droite un bâtonnet et de la gauche une sorte de disque : s'agit-il d'un miroir ou d'un tambourin qu'elle frapperait avec son bâtonnet (cf. DELATTE, *op. cit.*, p. 193-194) ? La manière dont elle tient ce bâtonnet semble exclure cette hypothèse. On sait par contre qu'un miroir figurait parmi les instruments du culte de Dionysos, pour rappeler la manière dont le dieu avait été traîtreusement assassiné par les Titans (cf. ci-dessus, p. 83, n. 1). Servait-il également à la divination ou à l'hypnose ? MACCHIORO (*Zagreus*, Bari, 1920, p. 94 s) prétend que sur ce bas-relief, le personnage féminin qui est aux pieds du dieu lui montre dans le miroir son destin de réformateur et d'initiateur. Hypothèse vraisemblable, mais qu'aucun témoignage ne vient confirmer.

¹ Reproduite dans A. DELATTE, *op. cit.*, pl. XI, fig. 20 et XII, fig. 21 ; cf. *L'Illustration*, 1925, p. 105.

² Pl. VI, fig. 12.

³ Sur ces différentes interprétations, voir A. DELATTE, *op. cit.*, p. 189 s.

⁴ On a fait remarquer (MACCHIORO, *ibid.* ; DELATTE, *op. cit.*, p. 191) que le miroir étant concave et hémisphérique, l'image du masque doit y apparaître rapetissée et renversée. C'est probablement par souci d'esthétique que l'artiste a renoncé à représenter le jeune homme tenant le masque renversé.

⁵ A. DELATTE, *op. cit.*, p. 197-202.

Remarquons enfin que le silène qui tient le vase est probablement le magicien. Il ne pratique pas lui-même la divination, mais, comme semble l'indiquer sa bouche entrouverte, il explique les visions, sans doute à la jeune femme qui s'enfuit, effrayée. C'est encore ici un enfant ou du moins un tout jeune homme, qui sert de médium, comme nous l'avons vu dans d'autres documents de la divination catoptromantique ¹.

On a rapproché de cette scène l'une des peintures du triclinium de la « Maison homérique » de Pompéi ².

Cette fresque est très abîmée. Deux personnages, dont un silène, sont représentés étendus sur un divan. Le silène, le visage fort agité, regarde attentivement, en levant le bras droit, dans un miroir ou une coupe peu profonde, qu'un satyre placé à droite tient presque à la verticale et présente de la main droite à un autre personnage, agenouillé au premier plan, tout en l'invitant de l'index gauche à l'examiner avec soin; cet autre personnage est un enfant, et sa bouche entrouverte semble indiquer qu'il décrit ce qu'il voit. A l'arrière-plan, une servante, qui porte un plateau garni de mets, regarde avec intérêt la scène.

Les analogies entre ces deux fresques sont évidentes. Nous rencontrons dans l'une et l'autre les membres du thiasse dionysiaque : le silène y tient chaque fois le rôle d'un magicien, et ce sont les visions apparues dans un miroir, ou dans une coupe, aux yeux d'un jeune garçon, qui causent l'émotion de la jeune femme ou du silène lui-même. Nous ne pouvons guère nous prononcer sur la nature de ces révélations, faute d'éléments, mais l'hypothèse d'un rite de catoptromancie ne fait ici plus de doute.

L'examen des documents laissés par l'antiquité, textes ou monuments, établit donc l'existence et la diffusion dans le monde hellénique de rites divinatoires où un miroir, ou une surface réfléchissante quelconque, jouait le rôle d'instrument de révélations : un enfant, qui servait généralement de médium, y voyait apparaître une image énigmatique de l'avenir, qu'il restait au devin à interpréter. N'est-ce pas dans cette direction qu'il faudrait rechercher l'origine de la mention du miroir faite par saint Paul dans ses épîtres aux Corinthiens ? D'aucuns l'ont cru.

¹ Quant à la nature des révélations, on ne peut guère se prononcer. MACCHIORO (*Zagreus*, 2^e éd., p. 82ss) voit dans cette scène un des rites de l'initiation dionysiaque : le masque représente Dionysos, et son visage, qui apparaît dans la coupe, en se substituant à celui du médium, lui révèle un message divin, destiné à la jeune femme à qui s'adresse le silène; c'est elle qui est l'initiée et elle tente de s'enfuir, effrayée, en apprenant son destin dionysiaque, et toutes les étapes de l'initiation par lesquelles elle devra passer pour devenir bacchante. Ce sont précisément ces différentes étapes de l'initiation dionysiaque qui seraient représentées dans l'ensemble de la fresque.

² ROSTOVITZEFF, *Mystic Italy*, New-York 1928, p. 46, cf. DELATTE, *op. cit.*, p. 196. Voir notre planche VII, fig. 13.

*L'hypothèse d'Achelis*¹

Des deux textes de saint Paul qui évoquent l'idée d'une vision au moyen d'un miroir, H. Achelis s'intéresse surtout à 1 Cor. 13. 12 : c'est à partir des pratiques divinatoires de la catoptromancie qu'il cherche à expliquer l'expression de l'apôtre : βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι.

Son hypothèse résout d'abord une difficulté grammaticale, qui réside dans la double construction de βλέπομεν avec δι' ἐσόπτρου et ἐν αἰνίγματι. Si l'apôtre disait seulement : « Nous voyons au moyen d'un miroir », il serait facile d'expliquer cette tournure imagée à partir des textes de Philon, qui l'emploie lui aussi pour caractériser l'imperfection de notre connaissance². La difficulté vient de l'adjonction de ἐν αἰνίγματι³ : on en fait généralement l'équivalent d'un adverbe comme αἰνιγματικῶς⁴, et l'on comprend que si la vision est ainsi obscure, c'est à cause de l'imperfection des miroirs métalliques que connaissait l'antiquité. Or cette interprétation ne se justifie guère, car ceux des miroirs antiques que l'on possède encore offrent des images parfaitement nettes⁵ ; au reste, les textes anciens insistent volontiers sur la clarté du miroir et la fidélité avec laquelle il reproduit l'objet qui s'y reflète⁶. Il resterait à envisager la solution proposée par E. Preuschen, qui voit dans ἐν αἰνίγματι une glose introduite plus tard dans le texte par mégarde⁷ ; mais cette méthode d'explication est assez peu recommandable, outre que le problème se repose lorsqu'on doit expliquer comment un glossateur aurait pu être amené à préciser le sens de l'expression « voir au moyen d'un miroir » (qui se comprend très bien) en ajoutant ἐν αἰνίγματι, en énigme, ce qui ne fait qu'obscurcir le texte.

Or, toutes ces difficultés grammaticales disparaissent lorsqu'on comprend que l'apôtre ne pense pas à un miroir quelconque, mais à un miroir magique⁸ : il n'est plus nécessaire de modifier le texte pour justifier la relation entre les notions de miroir et d'énigme. Saint Paul

¹ H. ACHELIS, « Katoptromantie bei Paulus », dans *Theologische Festschrift für G. N. Bonwetsch*, Leipzig, 1918, p. 56-63 ; cf. J. BEHM, *Das Bildwort vom Spiegel*, I Kor. XIII. 12, p. 325 ; J. DUPONT, *Gnosis*, p. 127-128.

² Voir ci-dessous, p. 119 ss.

³ Difficulté qui a été sentie déjà par les Pères de l'Eglise : ORIGÈNE, c. *Cels.*, VII, 38 et 50, in Joh. x, 43 et CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, I, 19, 94, 4 ; cf. ci-dessous, p. 140, n. 1.

⁴ H. ACHELIS, *art. cit.*, p. 61.

⁵ H. ACHELIS, *art. cit.*, p. 61 et 62, n. 1. Voir ci-dessus, p. 36.

⁶ Cf. ci-dessous, p. 97-100.

⁷ E. PREUSCHEN, « Das Rätselwort im Spiegel, I Kor. XIII. 12 », dans *ZNTW*, 1900, p. 180-181. Cf. H. ACHELIS, *art. cit.*, p. 62.

⁸ ACHELIS, *art. cit.*, p. 62.

dit bien : « Nous voyons maintenant (la divinité) par le moyen d'un miroir, dans une image énigmatique. » *Αἰνίγμα* est le terme qui convient pour désigner l'image : elle contient, sous une forme symbolique qu'il s'agit d'interpréter, une révélation de l'avenir au sujet duquel on s'enquiert.

Qu'il soit question en 1 Cor. 13. 12 d'une enquête au sujet de l'avenir, c'est déjà ce que confirmerait l'emploi du verbe *βλέπομεν*. Bengel comprenait déjà qu'il était fait mention ici d'une vision prophétique, et renvoyait à la Septante qui emploie le mot dans ce sens : en 1 Sam. 9. 9 et 1 Chr. 29. 29, le « prophète » est appelé « celui qui voit », *ὁ βλέπων*. D'autre part, le contexte parlait déjà au v. 9 de la connaissance prophétique de l'avenir et opposait peu après la science partielle qui est notre partage actuel (*ἐκ μέρους γινώσκομεν*, 1 Cor. 13. 9) à la perfection de la connaissance future : c'est cette connaissance que nous aspirons à posséder dès maintenant. Il est tout naturel que saint Paul fasse ici allusion aux pratiques païennes certainement connues aussi des Corinthiens, au cours desquelles on cherchait à découvrir dans les miroirs une révélation énigmatique de l'avenir.

Mais l'argument le plus décisif pour Achelis semble être la mention faite au v. 11 de la connaissance que peut avoir un enfant ¹. « Lorsque j'étais enfant, dit saint Paul, je parlais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant; lorsque je suis devenu homme, j'ai fait disparaître ce qui était de l'enfant. » Remarquons-le, la métaphore du miroir, au v. 12, intervient immédiatement après, et se rattache étroitement à ce qui précède par une particule explicative (*γὰρ*) : « C'est que nous voyons aujourd'hui au moyen d'un miroir... » (*βλέπομεν γὰρ δι' ἐσόπτρου*); au point qu'il semblerait que c'est la comparaison avec l'état de l'enfant qui amène logiquement au verset suivant la mention du miroir. Or, qu'on se rappelle que dans l'antiquité, c'était précisément des enfants que l'on employait comme médiums dans les pratiques de la catoptromancie. Ainsi l'hypothèse se confirme : en recherchant l'origine de l'image du miroir en 1 Cor. 13. 12 dans les rites de la divination antique, non seulement on justifie la juxtaposition dans notre verset des deux notions de miroir et d'énigme, mais encore on saisit le lien logique qui explique le passage, aux v. 11 et 12, de la mention d'un enfant à celle de la connaissance au moyen d'un miroir.

On ne saurait d'ailleurs s'étonner de ce que saint Paul ait recours, pour caractériser la connaissance imparfaite des visionnaires chrétiens, aux pratiques païennes de la magie spéculaire : sa comparaison se trouve sur le même plan que la mention qu'il avait faite au début du même chapitre, d'instruments de cultes païens, tels que les tambourins et les cymbales, dans le dessein de caractériser l'inutilité de la glosso-lalie. Saint Paul fait appel à l'expérience des Corinthiens, récemment convertis du paganisme.

¹ ACHELIS, *art. cit.*, p. 63.

Comment se fait-il enfin qu'on n'ait jamais cherché dans cette direction l'explication de notre verset ? Cela vient sans doute de l'extrême concision de l'expression de saint Paul, qui n'offre à l'exégète aucune indication de la route à suivre, aucun point d'appui qui lui permette de comprendre toute sa pensée. Encore une fois faut-il lire entre les lignes ¹.

Difficultés

La thèse d'Achelis présente un avantage indéniable en ce qu'elle a le souci de rendre compte de tous les détails du texte. Elle laisse toutefois subsister un certain nombre de difficultés.

Deux remarques sont d'abord nécessaires. En premier lieu, saint Paul ne nous a guère habitués à relever dans ses épîtres de pareils emprunts à la magie grecque : une allusion à des pratiques de divination serait un cas isolé dans l'ensemble de son œuvre. Cette remarque préliminaire doit nous inviter à user de prudence avant que d'accepter les conclusions qu'on nous propose.

D'autre part, Achelis n'étudie que le verset 1 Cor. 13. 12 dont le contexte (v. 1 s) pourrait à la rigueur justifier un emprunt aux religions païennes ; mais il ne prête aucune attention à 2 Cor 3. 18 qui présente, nous l'avons vu, un emploi parallèle de la métaphore du miroir : or dans ce dernier verset, un emprunt à la magie païenne est beaucoup moins justifiable, dans un contexte d'idées que nous savons essentiellement tirées de l'Ancien Testament ².

Ce sont là, il est vrai, des arguments *a priori*. Une autre objection portera plus directement sur le sens même de notre verset. Achelis voit dans la juxtaposition du thème de la connaissance réservée à l'enfant et de la vision au moyen d'un miroir un argument en faveur de sa thèse : voir dans un miroir était en effet le privilège des enfants dans les pratiques de la catoptromancie ; ils voyaient ce qu'un adulte ne pouvait distinguer. Fort bien. Mais on s'attendrait alors à ce que saint Paul insiste sur l'excellence des visions réservées aux enfants, et sur leur supériorité par rapport à celle des hommes. Or c'est justement l'inverse qui se produit : l'apôtre insiste sur le caractère partiel et imparfait de la vision de l'enfant ; la connaissance qui lui est réservée

¹ ACHELIS, *ibid.*

² Voir ci-dessus, p. 25 s. Sans doute peut-on penser que dans ce dernier verset (2 Cor. 3. 18), saint Paul a présente à l'esprit la déclaration de 1 Cor. 13. 12 et qu'il en reprend les termes. Dans un sens, c'est bien une explication de ce genre que nous proposerons (cf. ci-dessous, p. 150), mais nous ne rattachons pas la métaphore du miroir à la catoptromancie : reconnaissons en effet que l'intrusion d'expressions franchement techniques empruntées aux cultes païens, dans un contexte tout entier inspiré de l'Ancien Testament, est assez inexplicable et supposerait à l'esprit de l'apôtre, capable de sauter d'une manière tellement inattendue d'un premier thème à un autre aussi différent, une mobilité excessive qui relèverait, si elle était possible, de la haute fantaisie.

s'oppose à celle de l'homme adulte dans la mesure où s'opposait, aux versets précédents, notre notion fragmentaire des choses (ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν) à la perfection à venir (ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, v. 9-10) et au v. 12 la vision dans le miroir à la contemplation face à face. La comparaison du miroir et celle de l'enfant sont sur le même plan et caractérisent l'imperfection de la connaissance actuelle : elles sont pourvues l'une et l'autre d'une nuance péjorative, qui ne convient pas à la vision catoptromantique, puisqu'elle offre précisément une révélation de l'avenir qu'on ne pourrait avoir naturellement. Si l'hypothèse d'Achelis était juste, on ne comprendrait pas pourquoi saint Paul prendrait l'exemple des visions divinatoires au moment précis où il veut montrer que notre connaissance est imparfaite.

Achelis néglige en fait des données beaucoup mieux établies : c'est au vocabulaire de la diatribe cynico-stoïcienne que se rattache l'antithèse « νήπιος - τέλειος » établie du v. 11¹ : cette explication rend beaucoup mieux compte de la notion d'imperfection qui s'attache à la connaissance de l'enfant, en tout point inférieure à celle de l'adulte.

Reste à expliquer le v. 12. Pourra-t-on établir, à partir de l'expression « voir dans un miroir », qu'il s'agit ici d'une vision prophétique ? Rien au fond n'est moins sûr. Achelis prétend que le verbe βλέπομεν n'ayant pas de complément, il faut sous-entendre quelque chose comme τὰ ἐσόμενα : « nous voyons l'avenir ». Il tire argument du fait que les versets précédents (v. 2, 8-10) font mention du charisme de prophétie ; être prophète, ce serait voir à l'avance se dérouler, par exemple dans un miroir, les événements futurs.

Plusieurs remarques sont ici nécessaires. Dans les divers passages où il parle de charismes, saint Paul entend toujours la prophétie au sens d'un discours inspiré². Prophétiser, c'est prendre la parole et non voir à l'avance se dérouler l'avenir³ : il ne peut donc y avoir équivalence entre la notion de prophétie au v. 8 et celle de vision au verset 12, sur le plan d'une exploration des événements futurs⁴. Remarquons en second lieu que la vision imparfaite, mentionnée dans la première partie de notre verset, s'oppose directement à la contemplation πρόσωπον κατὰ πρόσωπον. Or, cette contemplation faciale a de toute évidence Dieu pour objet. Il faut en conclure que c'est aussi Dieu qui est l'objet

¹ Notons par exemple : EPICÈTE, *Diss.*, I, 4, 4 ; 15, 8 ; II, 23, 40 ; III, 7, 17 ; *Ench.* 51, 1-2 ; SÉNÈQUE, *Ep.*, IV, 2 ; CXXIV, 10 ; STOBÉE, *Floril.*, II, 198, etc. ; cf. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, p. 48, et les commentaires : J. WEISS, *Der erste Korintherbrief*, p. XVIII-XIX et 73-75 ; *Das Urchristentum*, p. 492 ; E. LEHMANN-A. FRIDRICHSEN, « I Kor. XIII, Eine christlich-stoische Diatribe », *TSK*, 1922, t. XCIV, p. 80-88 ; cf. G. BERTRAM, art. « νήπιος », *ThWbNT*, t. IV, p. 920 ; J. DUPONT, *Gnosis*, p. 128, n. 4, et p. 151, n. 1 (qui donne une bibliographie) ; cf. également ci-dessous, p. 177 s.

² Précisément dans le développement auquel appartient notre chapitre XIII : 1 Cor. 12. 10, 28-29 ; 14. 1-6, 24-39.

³ C'est le sens qu'indique l'étymologie du mot. Cf. Ex. 7. 1 ; 1 Sam. 19. 20 ; Es. 9. 14 ; Jér. 14. 14 ; 23. 15 ; Hbr. 1. 1.

⁴ Cf. DUPONT, *op. cit.*, p. 112.

de la vision dans le miroir, et sous-entendre après βλέπομεν non pas τὰ ἑσόμενα mais bien Θεόν¹.

Cette constatation est pour nous d'une grande importance. S'il avait été question en 1 Cor. 13. 12 d'une exploration de l'avenir au moyen d'un miroir, nous serions restés dans le domaine de la religion païenne, qui se caractérise précisément par un désir constant de connaître les événements futurs. Les innombrables pythonisses, devins et astrologues qui fourmillaient en Orient et en Grèce sont là pour témoigner qu'une des formes essentielles de la piété antique consistait dans la consultation des oracles². Mais le sens de notre verset est tout différent : il n'y est pas question de chercher à connaître l'avenir, mais de « voir Dieu » ; or nous rencontrons là un thème qui est étranger aux conceptions religieuses du paganisme, et qui appartient en propre à l'espérance eschatologique juive. Les apocalypses font consister dans la contemplation de la face de Dieu la félicité suprême réservée aux élus³. A cette contemplation face à face s'oppose l'impossibilité où nous sommes actuellement de « voir Dieu »⁴ : on se rappelle qu'il avait été répondu à Moïse : « Nul ne peut voir Dieu et vivre. »⁵ C'est donc aux apocalypses juives et à l'Ancien Testament, et non à des représentations tirées des pratiques païennes de divination, qu'on est invité à rattacher, en 1 Cor. 13. 12, l'opposition entre l'imperfection de la vision actuelle, et la plénitude de la contemplation dont jouiront les élus dans l'au-delà⁶.

On se souvient que c'est de cette même source scripturaire qu'on avait fait dépendre la notion d'énigme en 1 Cor. 13. 12⁷. De Moïse, Dieu avait dit : « Je lui parle bouche à bouche (...) sans énigmes. »⁸ La dépendance entre les textes n'est sans doute pas directe⁹, et il s'agira de préciser par la suite le sens du mot¹⁰. L'expression a toujours

¹ C'est à partir des livres sapientiaux (cf. encore Os. 4. 6 et Mal. 2. 7) que l'on pourra expliquer cet emploi de « connaître » au sens absolu, sans détermination de l'objet connu. Cf. J. DUPONT, *Gnosis*, p. 364, n. 1, et p. 254, où il relève chez saint Paul plusieurs emplois analogues de γνώσις sans complément : Rom. 2. 20 ; Col. 2. 3 ; 1 Ti. 6. 20. Cf. ci-dessus, p. 59, n. 3.

² On sait que la consultation des devins était interdite chez les Juifs : cf. Lévit. 19. 31 ; 20. 6 ; Dt. 18. 10, 14 ; 1 Sam. 28. 7 s ; Es. 44. 25 ; 27. 9 ; 29. 8 ; Zach. 10. 12.

³ 4 Esdr. 7. 98 ; PHILON, *Abrah.* 122 ; Ps. 10. 7 ; 16. 15 ; 1 Jn. 3. 2 ; cf. ci-dessous p. 163. Dans son Sermon sur la Montagne, Jésus promettait à ceux qui ont le cœur pur « qu'ils verront Dieu » (Mat. 5. 8) et l'Apocalypse de Jean affirme que « les serviteurs de Dieu l'adoreront et verront sa face » (22. 3-4). L'Épître aux Hébreux déclare de son côté que « sans la sainteté, nul ne verra le Seigneur » (12. 14) : c'est dire que ceux qui seront saints verront Dieu.

⁴ 1 Ti. 6. 16 ; Jn. 1. 18 ; 5. 37 ; 6. 46 ; cf. Ex. 33. 20 ; Gen. 32. 31 ; Jug. 6. 22.

⁵ Ex. 33. 20.

⁶ Cette opposition est soulignée dans le texte par l'antithèse ἄρτι-τότε. Cf. G. STAEHLIN, art. νῦν (ἄρτι) dans *ThWbNT*, t. IV, p. 1109.

⁷ Cf. ci-dessus, p. 35 s.

⁸ Nb. 12. 8.

⁹ Cf. ci-dessus, p. 35 s.

¹⁰ Cf. ci-dessous, p. 141-145.

embarrassé les commentateurs, et Achelis, qui pense résoudre ce problème exégétique en voyant dans αἰνίγμα une allusion à l'image symbolique de l'avenir qui apparaît dans un miroir au cours des consultations catoptromantiques, ne propose pas lui non plus une solution satisfaisante. Tout d'abord, il ne s'agit pas en 1 Cor. 13. 12, nous l'avons vu, d'une exploration de l'avenir : on ne peut donc s'arrêter à l'idée que l'expression ἐν αἰνίγματι, dans un contexte où il est question de voir Dieu, évoque l'image que le miroir offrait en réponse à ceux qui avaient recours aux pratiques de la divination spéculaire.

D'autre part, nous ne pouvons affirmer avec certitude que αἰνίγμα désigne bien l'image apparue dans le miroir au cours des séances de catoptromancie : aucun document ne mentionne l'expression dans ce sens¹. Sans doute rencontre-t-on certains textes où αἰνίγμα dépend d'un verbe évoquant l'idée d'une vision et désigne une réalité vue² : ces textes appartiennent pourtant à une tout autre sphère d'idées et se rattachent à des thèmes diatribiques. Nous ne faisons que confirmer ici ce que nous venons de constater à propos de l'antithèse « enfant-homme parfait » : le contexte semble décidément nous orienter dans une autre direction que celle indiquée par Achelis; nous ne nous sentons donc pas en droit de traduire l'expression de saint Paul βλέπομεν δι' ἑσόπτρου ἐν ἀνίγματι par : « nous voyons dans le miroir une représentation énigmatique », en pensant qu'il y a là une allusion aux pratiques de la divination catoptromantique.

Il ne reste vraiment que la mention du miroir qui puisse faire appel à la catoptromancie : l'indice serait insuffisant, même si le contexte de 1 Cor. 13. 12 et le rapprochement que nous devons établir avec 2 Cor. 3. 18 ne révélaient que nous avons affaire à des représentations toutes différentes³.

¹ ACHELIS, *op. cit.*, p. 56, renvoie bien à l'anecdote rapportée par SPARTIEN (cf. ci-dessus, p. 80), d'après laquelle un jeune garçon a vu dans l'eau une image (*simulacrum*) de Mercure. Le sens du mot *simulacrum*, et le rapprochement avec d'autres pratiques du même genre, suggèrent plutôt qu'il s'agit non pas d'une apparition aux yeux de l'enfant, mais bien d'une effigie du dieu déposée au fond de l'eau et destinée à servir d'agent excitateur de l'hallucination (cf. ci-dessus, p. 87).

² On a reproché à ACHELIS de faire dépendre αἰνίγμα d'un verbe signifiant « voir », alors que le mot ne pouvait dépendre que d'un verbe comme « entendre » ou « parler ». Des paroles sont énigmatiques, parce qu'elles sont obscures, ambiguës, et nécessitent une interprétation : une vision ne saurait l'être (ainsi J. BEHM, *op. cit.*, p. 322). C'est bien le sens du v. Nb. 12. 8, στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ(...) οὐ δι' αἰνιγμάτων, que saint Paul a probablement présent à la pensée. Disons tout de suite que cette critique ne nous paraît pas satisfaisante : nous aurons en effet à montrer que le mot αἰνίγμα peut très bien être employé dans un contexte où il est question de vision (voir ci-dessous p. 145).

³ A. DELATTE (*op. cit.*, p. 151, n. 1) qui passe en revue les documents qui ont trait à la catoptromancie, affirme « qu'il n'y a rien à tirer du fameux texte de saint Paul *ad Cor. 1. 13, 12* »; il y est simplement question, continue-t-il, de la vision imparfaite que nous avons de Dieu. L'auteur cite deux textes, qu'il estime inspirés de ce passage de Paul : TERTULLIEN, *Adv. Praxeam*, 16 : *ipse enim [Deus Filius]*

CONCLUSION

L'hypothèse d'Achelis, selon laquelle saint Paul aurait eu recours en 1 Cor. 13. 12 aux pratiques de la catoptromancie, si elle séduit d'abord par son originalité et par son souci de rendre compte de tous les détails du texte, doit donc être finalement repoussée à cause des trop nombreuses difficultés qu'elle soulève. Le caractère insolite d'un tel emprunt, l'impossibilité d'expliquer de la même façon le texte parallèle de 2 Cor. 3. 18, le fait que même en 1 Cor. 13. 12 l'hypothèse proposée ne rend pas compte de la nuance péjorative attachée à l'idée d'une vision au moyen d'un miroir, sont déjà des objections graves. Mais surtout, la thèse d'Achelis néglige des données par ailleurs bien établies : la mention de l'enfant au v. 11, loin d'être une allusion au fait que l'on utilisait en catoptromancie de tout jeunes médiums, se rattache littérairement à l'antithèse *νήπιος-τέλειος* si fréquente dans les développements de la philosophie populaire. D'autre part, il n'est pas question dans notre verset d'une exploration de l'avenir, thème qui relèverait en effet des pratiques oraculaires païennes, mais d'une contemplation de Dieu, au sens où semble plutôt l'entendre le judaïsme apocalyptique. C'est peut-être encore à partir de l'Ancien Testament qu'il faut chercher à expliquer l'idée d'énigme ¹. Il ne reste proprement à expliquer que le recours à la métaphore du miroir : le contexte ne nous invite pas à en rechercher l'origine dans les pratiques païennes de la divination catoptromantique.

Faisons le point. Nous avons recherché successivement dans les hypothèses proposées par Reitzenstein et Achelis des éléments qui nous permettent de rattacher la comparaison du miroir employée par saint Paul en 1 Cor. 13. 12 et 2 Cor. 3. 18 aux conceptions de la mystique hellénistique, ou à l'art divinatoire de la catoptromancie. L'idée de « voir Dieu dans un miroir » semble très éloignée des pratiques de la religion païenne, et nous en avons indiqué les raisons. L'explication est ailleurs : nous devons continuer notre enquête et examiner, cette fois directement, les documents laissés par la littérature gréco-latine.

et ad humana semper colloquia descendit ab Adam usque ad patriarchas et prophetas in visione, in somnio, in speculo, in aenigmate (il ne s'agit pas d'apparition de Dieu dans le miroir) et GRÉGOIRE DE NAZIANCE, *Or. VII* (MPG, t. XXXV, p. 776 C) : οὐ μικράν ἀπορροήν ἐντεῦθεν δεξάμενοι ὅσον ἐν ἐσόπτροις φαντάζεσθαι καὶ αἰνίγμασιν, αὐτῇ τῇ πηγῇ τοῦ καλοῦ μετὰ ταῦτα ἐντύχοιμεν. Cf. ci-dessous p. 136, n. 3. Il semble que nous devons attacher un grand prix aux conclusions d'A. Delatte, qui fait autorité dans le domaine de l'étude de la catoptromancie.

¹ Nous préciserons ce point ci-dessous, p. 141-150.



Fig. 9 (cf. p. 86).



Fig. 10 (cf. p. 86).

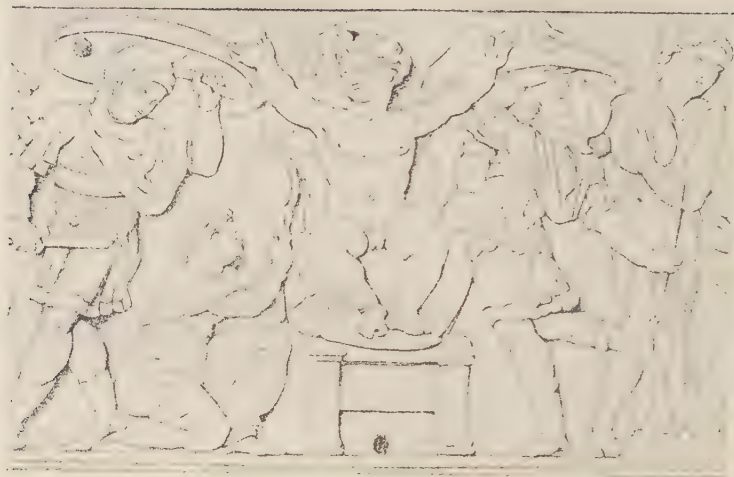


Fig. 11 (cf. p. 86).



Fig. 12 (cf. p. 87).



Fig. 13 (cf. p. 88).

CHAPITRE III

L'image du miroir dans la littérature hellénistique

Nous n'avons point rencontré jusqu'ici d'hypothèse qui explique de manière satisfaisante le recours à la métaphore du miroir pour caractériser, en 1 Cor. 13. 12 et 2 Cor. 3. 18, la vision que les chrétiens ont actuellement de Dieu. Cette enquête préliminaire, en nous donnant l'occasion d'analyser les textes pauliniens, a permis de préciser les données du problème : celui-ci toutefois demeure entier.

Il nous reste à examiner, de première main, les documents : c'est dans le domaine de la littérature, tant grecque que latine, que nous nous proposons de poursuivre nos recherches.

Une remarque est d'abord nécessaire. L'examen des textes révèle que les Anciens faisaient volontiers appel au symbolisme du miroir, et qu'ils l'employaient dans des cas très divers, au point de donner à la comparaison des sens parfois opposés. Il faudra d'abord donc opérer un classement dans la documentation. J. Behm¹ a déjà proposé de répartir les textes en trois groupes, distinguant d'abord ceux où la transparence du miroir est un symbole de clarté et de pureté; puis ceux où le miroir devient l'instrument d'une connaissance de soi; ceux enfin où la vision dans un miroir évoque une connaissance indirecte qui ne peut saisir qu'une image de l'objet, et non l'objet lui-même.

Nous adopterons cette classification.

A. LA CLARTÉ DU MIROIR

C'est à tort qu'on a prétendu que les miroirs métalliques de l'antiquité n'offraient qu'une image obscure et déformée. Les Anciens voyaient au contraire dans le miroir une surface polie et sans défauts, qui donne une image parfaite des objets qu'elle reflète. Comparant la ressemblance que l'on obtient de la réalité par la peinture, la sculpture

¹ J. BEHM, « Das Bildwort vom Spiegel 1 Kor. 13. 12 », p. 328-335. Repris par J. DUPONT, *Gnosis*, p. 121-133.

ou la gravure, à celle que procure un miroir, Apulée conclut à la supériorité de ce dernier :

APULÉE, *Apologie*, chap. XIV. 8 : « Voilà à quel point l'emporte sur les arts plastiques, pour donner la ressemblance, le poli industriel et l'éclat créateur d'un miroir. ¹ »

On disait volontiers : poli comme un miroir ². La clarté et la pureté en sont les caractéristiques essentielles.

PLATON, *Timée*, 72 c : « (La rate est placée près du foie) pour le tenir toujours *clair* et *pur*, comme une substance constamment prête à jouer le rôle de miroir... ³ »

Le miroir est dit « brillant » (λαμπρὸν, ἐστιλβωμένον) ⁴; on mentionne volontiers son éclat ⁵ que la rouille toutefois peut atteindre et ternir ⁶ et la buée obscurcir ⁷.

¹ *Tantum praestat imaginis artibus ad similitudinem referendam levitas illa speculi fabra et splendor opifex.*

² PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 80 (= Mor. 383 f-384 a) Τὸ φανταστικὸν καὶ δεκτικὸν οὐνείρων μῦθον ὥσπερ κάτοπτρον ἀπολεαίνει καὶ ποιεῖ καθαρώτερον. Cf. *Timée* 46 c : ἡ τῶν κατόπτρων λείοτης.

³ Ἡ δ' αὖ τοῦ γείτονος αὐτῷ σύστασις καὶ ἔδρα σπλάγχχνου γέγονεν ἐξ ἀριστερῶς χάριν ἐκείνου, τοῦ παρέχειν αὐτὸ λαμπρὸν αἶν καὶ καθαρὸν, οἷον κατόπτρῳ παρεσκευασμένον. Que le foie soit brillant, poli comme un miroir, c'est encore ce que montre *Timée* 71 b (texte cité ci-dessous, p. 116). « Les dieux formèrent le foie dense, *brillant, poli* (...) d'où il résulte que la puissance naturelle des pensées venant de l'intelligence et allant se réfléchir en lui comme en un miroir, etc. » (cf. A. DELATTE, *op. cit.*, p. 37). De même PHILON, *De spec. leg.*, I, 219 : τὴν τοῦ ἥπατος φύσιν μετέωρον καὶ λειοτάτην οὖσαν [καὶ] διὰ λειότητα φανωτάτου κατόπτρου λόγον ἔχειν συμβέβηκεν, ἵνα (...) ὁ νοῦς (...) τὰ νοήματα καθαρῶς ἐφ' αὐτοῦ σκοπεῖν οἷα εἰς κάτοπτρον ἀποβλέπων τὸ ἥπαρ ἕκαστα εἰλικρινῶς καταθεῖται τῶν νοητῶν. Le foie se comporte comme un miroir brillant (φανότατος) où l'esprit peut contempler les pensées. Voir encore, à propos de la clarté du miroir : SÉNÈQUE, *Quaest. nat.* I, 5 : *deinde cum velis speculum aeri comparare, des oportet mihi eandem levitatem corporis eandem aequalitatem, eundem nitorem*; PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 76 (= Mor. 382 a) : ἐναργεστέρων ἐσόπτρων (texte cité ci-dessous, p. 128); PHILON, *Vita Mos.*, II, 139 (ci-dessous p. 108); THÉOPHYLACTE, « Comm. sur Mat. 5. 8 » (MPG, t. CXXIII, p. 189) : Tel un miroir qui reçoit les images s'il est pur... ὥσπερ γὰρ τὸ κάτοπτρον ἂν ἦ καθαρὸν, τότε δέχεται τὰς ἐμφάσεις. Cf. encore EUTHYMIOS ZIGABÈNE, « Comm. sur Matth. » (MPG, t. CXXIX, p. 196).

⁴ Voir ci-dessus, n. 3. Cf. THÉOPHILE, *Ad Autolytum*, I, 2, 7-9 : Tel un miroir brillant, l'homme doit avoir une âme pure : ὥσπερ ἐσόπτρῳ ἐστιλβωμένον, οὕτως δεῖ τὸν ἄνθρωπον ἔχειν καθαρὴν ψυχὴν. Cf. PLUTARQUE, *De facie in orbe lunae*, III (= Mor. 921 a) : la pleine lune est le plus beau et le plus pur de tous les miroirs, par son poli et par son éclat, ἡ τε πανσέληνος αὐτὴ πάντων ἐσόπτρων ὑμάλωτη καὶ στιλπνότητι κάλλιστόν ἐστι καὶ καθαρώτατον. Voir encore APULÉE, *Apologie*, XV, où le miroir est défini comme un corps solide, brillant et poli (*corpori spisso et splendido et levi*).

⁵ Ἡ τοῦ κατόπτρου αὐγή. GRÉGOIRE DE NYSSE, « Comm. sur les Béatitudes 6 » (= MPG, t. XLIV, p. 1272). Cf. PLUTARQUE, *De plac. phil.* XX, 7 (= Mor. 890 b; voir ci-dessous p. 128).

⁶ THÉOPHILE, *op. cit. ibid.* Ἐπὶ οὖν ἡ ἰδὸς ἐν τῷ ἐσόπτρῳ ὁρᾶσθαι τὸ πρόσωπον τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ ἐσόπτρῳ. Cf. le passage de l'Écclésiastique cité ci-dessous, p. 100, n. 2.

⁷ PLUTARQUE, *Quaest. conv.*, VIII, 3 (= Mor. 736 b) : ὥσπερ κάτοπτρον δμίχλης ἀναμπλάμενον : comme un miroir rempli de buée, etc.

La clarté du miroir est aussi le symbole de la pureté de l'âme¹. Le miroir rend telle qu'il la reçoit l'image qui s'y projette; il n'altère pas la réalité; un miroir aurait beau être orné d'or et de pierres précieuses, il ne servirait à rien s'il ne produisait pas une image semblable à l'objet²: aussi représente-t-il la sincérité, la franchise, l'absence de tromperie.

Ainsi les petits enfants sont les miroirs de la nature, car celle-ci se manifeste en eux à l'état pur :

CICÉRON, *De fin.*, V, XXII, 61 « (la morale est à rechercher pour elle-même, à cause de sa nature même) : c'est ce que révèlent les enfants, chez lesquels la nature se voit comme en un miroir.³ »

De son côté Epicure considérait les nouveau-nés comme des miroirs de la nature :

CICÉRON, *De fin.*, II, X, 32 : « Et pourtant Epicure n'a pas tiré argument des petits enfants ou même des animaux, en les considérant comme des miroirs de la nature, pour soutenir que c'est elle qui les conduit à rechercher ce plaisir de la non-douleur.⁴ »

Scipion imagine l'homme d'Etat idéal :

CICÉRON, *République*, II, XLII, 69 : « Qu'il soit pour les autres un modèle vivant; qu'il puisse par la limpidité de son âme et de sa vie, tel un miroir, servir de témoin à ses concitoyens.⁵ »

C'est ainsi que le comportement d'un individu est comme un miroir de sa pensée :

PLUTARQUE, *Apophthegmata init.* (= *Mor.*, 172 D) : « Les paroles qu'on prononce au milieu de l'action, dans les passions, ou au cours des événements, permettent d'observer, aussi clairement qu'on le ferait dans un miroir, ce qu'est la pensée de chacun.⁶ »

¹ Cf. THÉOPHILE, *Ad Autolycum*, cité ci-dessus p. 98 n. 4 et 6. Le texte continue : οὕτως καὶ ὅταν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, οὐ δύναται ὁ τοιοῦτος ἄνθρωπος θεωρεῖν τὸν Θεόν. Cf. encore THÉOPHYLACTE, *Comm. sur Matth.* 5, 8, cité p. 98 n. 3; voici le texte complet : ὥσπερ γὰρ τὸ κάτοπτρον ἐὰν ᾖ καθαρὸν, τότε δέχεται τὰς ἐμφάσεις, οὕτω καὶ ἡ καθαρὰ ψυχὴ δέχεται ὅψιν Θεοῦ καὶ τὴν τῶν γραφῶν γνῶσιν. Voir encore PORPHYRE, *Ad Marc.*, chap. 13, cité ci-dessus p. 52-53.

² Voir PLUTARQUE, *Conj. praecepta* 14 : (= *Mor.* 139 F). ὥσπερ ἐσόπτρου κατεσκευασμένου χρυσοῦ καὶ λίθοις ὀφελος οὐδὲν [ἔστιν], εἰ μὴ δείκνυσιν τὴν μορφήν ὁμοίαν κτλ.

³ *Indicant pueri, in quibus ut in speculis natura cernitur.*

⁴ *Nec tamen argumentum hoc Epicurus a parvis petivit aut etiam a bestiis, quae putat esse specula naturae, ut diceret ab iis duce natura hanc voluptatem expeti nil dolendi.*

⁵ *Ut ad imitationem sui vocet alios; ut sese splendore animi et vitae suae speculum praebeat civibus.* Le texte est repris par saint AUGUSTIN, *De civ. Dei*, II, 21. On peut rapprocher de ce passage PLUTARQUE, *De liber. educand.* 20 (= *Mor.* 14 A) : les pères doivent par leur vie irréprochable donner un bon exemple à leurs enfants, grâce auquel, en se regardant dans cet exemple comme dans un miroir, ils se détourneront du mal : δεῖ τοὺς πατέρας (...) ἐναργὲς ἑαυτοὺς παράδειγμα τοῖς τέκνοις παρέχειν, ἵνα πρὸς τὸν τούτων βίον ὥσπερ κάτοπτρον ἀποβλέποντες ἀποτρέπωνται τῶν αἰσχρῶν ἔργων καὶ λόγων.

⁶ ... Αἱ δὲ γινόμεναι παρὰ τὰ ἔργα καὶ τὰ πάθη καὶ τὰς τύχας ἀποφάσεις καὶ ἀναφωνήσεις, ὥσπερ ἐν κατόπτροις, καθαρῶς παρέχουσι τὴν ἑκάστου διάνοιαν ἀποθεωρεῖν.

Pison est poète dissolu : on peut voir jusque dans ses vers la corruption de sa vie, qui s'y reflète comme en un miroir ¹.

C'est à ce contexte qu'appartient le passage de la Sagesse que nous avons déjà cité :

SAGESSE VII, 26 : « La sagesse est un resplendissement de la lumière éternelle, le miroir sans tache de l'activité de Dieu, une image de sa bonté. ² »

Dans le texte de Clément (I, 36. 2), que nous avons également étudié, le Christ est le miroir dans lequel nous pouvons contempler Dieu : il reproduit avec clarté son image ³.

Il existe donc tout un ensemble de textes d'après lesquels le miroir offre une représentation fidèle et claire de la réalité ; surface brillante et polie, parfaitement nette, il reflète sans en rien déformer l'image qu'on y projette.

Le passage de l'Épître de Clément semble offrir un point de contact entre ce thème hellénistique et les textes pauliniens : nous contemplons Dieu dans un miroir, et ce miroir, ici, est le Christ. Toutefois 1 Clément 36. 2 ne rend pas compte de la nuance péjorative que saint Paul attache à ce genre de vision. C'est dans un tout autre ordre d'idées que l'apôtre recourt à la métaphore du miroir pour caractériser la connaissance que les chrétiens ont de Dieu ⁴. Pour lui, voir dans un miroir, ce n'est pas voir avec netteté, mais au contraire avoir une vision défectueuse. C'est précisément l'opposé.

Il nous faudra donc continuer nos recherches. Mais l'examen de ce premier groupe de texte n'aura pas été inutile : il aura eu raison d'un préjugé qui attribuait aux miroirs métalliques de l'antiquité une image imparfaite ou déformée. Ce n'est pas ainsi que l'entendaient les Anciens qui insistent au contraire volontiers sur la netteté avec laquelle les miroirs reproduisent l'objet qui s'y reflète.

¹ CICÉRON, *In L. Pisonem* 7. *Rogatus, invitatus, coactus ita multa ad istum de ipso quoque scripsit, ut omnes (hominis) libidines, omnia stupra, omnia cenarum conviviorumque genera, adulteria denique ejus delicatissimis versibus expresserit, in quibus, si quis velit, possit istius tanquam in speculo vitam intueri.*

² Cf. ci-dessus, p. 69. Ἀπαύγασμα γὰρ ἐστὶν φωτὸς αἰδίου καὶ ἑσποτρὸν ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. On rapprochera de ce texte *Ecclésiastique* 12. 10-11 (LXX) : ne te fie jamais à ton ennemi car de même que le fer se rouille, de même sa méchanceté : sois pour lui comme quelqu'un qui frotte un miroir, et sache qu'il n'est pas pour toujours taché de rouille : ἔση αὐτῷ ὡς ἐμπαχῶς (?) ἑσποτρὸν, καὶ γνώσῃ ὅτι οὐκ εἰς τέλος κατίωσεν. Tu verras, comme dans un miroir bien poli, le véritable naturel de ton ennemi, semble dire le texte.

³ Cf. ci-dessus, p. 74, n. 1.

⁴ Le P. DUPONT, *op. cit.*, p. 121, rattache pourtant à ce thème 2 Cor. 3. 18. Cela vient de la traduction qu'il en donne : « Comme en un miroir nous réfléchissons, sur notre visage découvert, la gloire du Seigneur ». « La comparaison du miroir, dit-il, veut exprimer le resplendissement de notre visage rayonnant de la gloire divine. » Nous avons indiqué plus haut les raisons qui nous ont fait repousser la traduction de κατοπτρίζεσθαι par « refléter ». Il est infiniment plus probable qu'il s'agisse de contempler Dieu, au sens où l'entend déjà 1 Cor. 13. 12.

B. LE MIROIR COMME INSTRUMENT DE LA CONNAISSANCE DE SOI

On se sert d'un miroir pour se voir. Mais le miroir dans lequel on regarde son visage peut aussi procurer une connaissance de soi qui n'est plus seulement matérielle : dans un grand nombre de cas, « se regarder dans un miroir », rappelle le devoir socratique du γνῶθι σαυτόν. Se connaître soi-même, tel est le principe qui est à la base de tout progrès moral, et dont le miroir est l'instrument.

Le thème est ancien et semble remonter à Bias :

« Examine tes actes — dit le Sage — comme si tu te regardais dans un miroir pour mettre en honneur ceux qui sont nobles, et pour cacher ceux qui te font honte. ¹ »

On se souvient que Socrate recommandait l'usage du miroir en vue du perfectionnement moral :

DIOGÈNE LAËRCE, II, 33 : « Il invitait les jeunes gens à fréquemment se mirer, afin que, s'ils étaient beaux, ils s'en rendent dignes et que, s'ils étaient laids, ils sachent cacher leur disgrâce par leur éducation ². »

S'examiner dans un miroir, tel est le plus sûr moyen de triompher de ses vices. Diogène Laërce rapporte encore que Socrate recommandait ce même remède aux ivrognes.

DIOGÈNE LAËRCE, III, 39 : « Il conseillait à ceux qui étaient ivres de se regarder dans un miroir; cela suffirait pour qu'ils se détournent d'un vice qui les défigure tant. ³ »

On retrouve ce thème largement utilisé dans les développements de la diatribe cynico-stoïcienne. ⁴

¹ Θεώρει ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ τὰς σαυτοῦ πράξεις ἵνα τὰς μὲν καλὰς ἐπικοσμήῃς, τὰς δὲ αἰσχρὰς καλύπτῃς. STOBÉE, *Florilège*, I, 21 (= p. 317, 21 s, Meineke); DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, 216, 20 s.

² Texte cité ci-dessus p. 20, n. 3; cf. PLUTARQUE, *Conjug. praec.* 25 (= Mor. 141 d). Ὁ Σωκράτης ἐκέλευε τῶν ἐσοπτριζομένων νεανίσκων τοὺς μὲν οὐκ ὀρθοὺς ἐπανορθοῦσθαι τῇ ἀρετῇ, τοὺς δὲ καλοὺς, μὴ κατασχύνειν τῇ κακίᾳ τὸ εἶδος.

³ Texte cité ci-dessus, p. 20, n. 4.

⁴ Cf. A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, p. 174, n. 4. Ce qui vient nous confirmer dans l'opinion qu'il s'agit là d'un thème diatribique, c'est le fait qu'on retrouve cette même chrie sur Socrate, exprimée à peu près dans les mêmes termes, chez APULÉE, au deuxième siècle de notre ère : *An non Socrates philosophus ultro etiam suasisse fertur discipulis suis, crebro ut semet in speculo contemplerentur, ut qui eorum foret pulchritudine sibi complacitus, impendio procuraret ne dignitatem corporis malis moribus dedecoraret, qui vero minus se commendabilem forma putaret, sedulo operam daret ut virtutis laude turpitudinem tegeret? Adeo vir omnium sapientissimus speculo etiam ad disciplinam morum utebatur*. Suit une autre chrie sur Démosthène : le prince des orateurs aimait à répéter ses discours devant un miroir, afin de corriger ses fautes et régler son débit (*Apol.* XV, 4-9).

Plaute et Térence

C'est d'abord dans la littérature latine que nous relevons quelques exemples de l'utilisation du miroir pour se connaître soi-même. Le théâtre populaire a toujours attaché une haute importance à la physiologie des vicieux : leurs traits révèlent ce qu'est leur âme. Plaute met en scène un vieillard assagi par l'âge, Périphane, auquel l'inconduite de son fils rappelle les fredaines de sa jeunesse.

Epidicus, v. 382-389 : « Les hommes devraient avoir un miroir non pas seulement pour le visage, pour y contempler leurs traits, mais afin de pouvoir examiner le fond de leur âme (et se rendre compte de ce qu'elle contient de sagesse) ¹, puis, l'examen fait, de réfléchir à la vie qu'ils ont menée depuis leur jeunesse. M'est avis que cela leur serait joliment profitable. ² »

On retrouve le trait chez Térence. L'esclave Syrus parle à Déméa de l'éducation de son fils. L'autre répond sur un beau ton de moraliste :

Adelphoe, v. 413-420 : « On fait de son mieux. Je ne lui passe rien, je lui donne de bonnes habitudes; enfin je l'engage à regarder, comme en un miroir, dans l'existence de chacun, et à prendre sur autrui exemple pour soi-même : « Fais ceci... Evite cela... Voilà qui est louable... Voilà qui est blâmable... ³ »

Syrus parodie aussitôt le sermon de Déméa, et met son rôle de chef cuisinier en parallèle avec l'attitude moralisatrice du vieillard :

Ibid., v. 426-429 : « Je les instruis (mes camarades) du mieux que je peux, selon mes talents; enfin, je les engage à regarder dans leurs casseroles comme en un miroir, et les instruis de ce qu'il faut faire. ⁴ »

¹ Les vers 384-385 ne sont pas sûrs. Cf. A. ERNOUT, *Plaute*, t. III, C.U.F., p. 141, n. 1.

² *Non oris causa modo hominis aequom fuit
Sibi habere speculum, ubi os contemplant suum
Sed (id) qui perspicere possent (cor sapientiae
Igitur perspicere ut possint) cordis copiam :
Ubi id inspexissent, cogitarent postea
Vitam ut uixissent olim in adolescentia.
Fuit conducibile hoc quidem mea sententia.*

³ *Fil sedulo ;
Nihil praetermitto ; consuefacio, denique
Inspicere tanquam in speculum in vitas omnium
Jubeo atque ex aliis sumere exemplum sibi :
Hoc facito*

*... Hoc fugito
... Hoc laudi est...*

Hoc vitio datur.

⁴ *Sedulo
Moneo quae possum pro mea sapientia ;
Postremo tanquam in speculum in patinas, Demea,
Inspicere jubeo et moneo quid facto usus sit...*

C'est en regardant leurs casseroles que les aides-cuisiniers apprennent leur métier, de même que c'est en regardant dans la vie des hommes, qui est comme un miroir pour lui-même, que le jeune homme apprend à se bien conduire.

Phèdre

On lit chez Phèdre la même recommandation de recourir à un miroir pour lutter contre ses défauts et atteindre la vertu. La huitième fable du Livre III commence par cette exhortation morale qui rappelle le devoir socratique : « Instruit par ma leçon, examine-toi souvent. » Le ton du récit est celui des apologues stoïciens. Phèdre imagine le cas d'un homme qui avait une fille très laide et un fils d'une beauté remarquable; les enfants, en jouant, découvrent un miroir et s'y regardent, le garçon découvre qu'il est beau et s'en vante; la fillette, elle, voit qu'elle est laide, se fâche et va se plaindre à son père de ce que son frère fait le fier et se moque d'elle; elle l'accuse, lui un garçon, d'avoir touché à un objet dont les femmes seules ont droit de se servir¹. Le père embrasse ses enfants et leur dit :

Fables, III, 8, v. 14-16 : « Tous les jours, je veux que vous vous serviez du miroir : toi pour que tu n'altères pas ta beauté par les stigmates du vice; et toi pour que tu ornes ton visage par l'expression d'un caractère vertueux. ² »

¹ Sur ce point, voir APULÉE, *Apologie*, chap. XIII, 8 : « Tu décrètes que la vue d'un miroir est pour un philosophe un pire sacrilège que n'est pour un profane celle des objets sacrés des mystères de Cérès : *magis piaculum decernis speculum philosopho quam Cereris mundum profano videre*. » Noter (*ibid.*) la difficulté qu'a Apulée pour se défaire de l'accusation de posséder un miroir, lui un philosophe; il essaie de prouver qu'il peut bien posséder un miroir sans pour autant s'en servir, puisqu'en effet ce qui est condamnable, c'est uniquement le fait de s'y mirer : *speculi non tam possessio culpatur quam inspectio* (*ibid.*).

² Voici l'ensemble de la fable :

*Praecepto monitus saepe te considera.
Habebat quidam filiam turpissimam
Idemque insignem facie pulchra filium.
Hi speculum, in cathedra matris ut positum fuit,
Pueriliter ludentes forte inspexerunt.
Hic se formosum jactat; illa irascitur
Nec gloriantis sustinet fratris jocos,
Accipiens, quid enim, cuncta in contumeliam.
Ergo ad patrem decussit laesura invicem
Magnaque invidia criminatur futilem
Vir natos quod rem feminarum tetigerit.
Amplexus ille utrumque et carpens oscula
Dulcemque in ambos caritatem partiens :
« Cotidie » inquit « speculo vos uti volo,
tu formam ne corrumpas nequitiae malis,
Tu faciem ut istam moribus pingas bonis.*

[(Edition L. Havet, éd., 1898, p. 143). Cf. OLTRAMARE, *op. cit.*, p. 231.

Nous restons avec ces textes d'époques si différentes, dans la pure tradition socratique. Pourtant le thème de l'examen de soi au moyen d'un miroir n'apparaît qu'incidemment dans la littérature latine avant le premier siècle de notre ère : c'est à Sénèque surtout qu'il appartient de l'avoir mis en valeur.

Sénèque

Dans son traité des *Questions naturelles*, Sénèque disserte sur l'utilité des miroirs. Dans quelle intention la nature nous en a-t-elle fait don ? Ce n'est certainement pas pour nous inviter à prendre de notre visage un soin excessif. Elle avait un but moral :

Nat. quaest., I, 17, 4 : « Les miroirs ont été inventés pour que l'homme se connaisse lui-même. De là plusieurs avantages : d'abord, la connaissance de soi, puis quelques utiles conseils. Celui qui est beau est prévenu d'éviter ce qui déshonore; celui qui est laid sait qu'il faut racheter par des qualités morales tout ce qui lui manque physiquement. ¹ »

Ailleurs, le précepteur de Néron développe à l'intention de son élève le sujet de la clémence : son désir est de lui faire prendre conscience de ses devoirs de prince en le mettant en face de lui-même :

De clem., I, 1 : « Je me suis proposé, Néron César, d'écrire sur la clémence, pour te servir en quelque sorte de miroir, et, en te montrant à toi-même, te faire arriver à la première de toutes les joies. ² »

Cet examen est surtout utile aux gens colériques. Le *De ira* reprend le conseil, que Bion avait déjà rendu populaire ³, de présenter un miroir à celui qui se laisse emporter par la colère, afin qu'il se calme. Sénèque y fait la description d'un homme en fureur : toute l'imagination des poètes, semble-t-il dire, a été insuffisante pour décrire l'horreur d'un tel accès. Il ajoute, en faisant état d'une constatation du philosophe stoïcien Sextius :

De ira, II, 36, 1 : « Il y a des gens, dit Sextius, qui se sont trouvés bien d'avoir, dans la colère, regardé un miroir. Ils se sont épouvantés d'une telle métamorphose, comme si, placés devant la réalité même, ils ne se reconnaissaient pas. Et combien cette image réfléchie par le miroir est encore loin de leur vraie difformité !

¹ *Inventa sunt specula, ut homo ipse se nosceret. Multa ex hoc consecuta : primo sui notitia, deinde et ad quaedam consilium. Formosus ut vilaret infamiam ; deformis ut sciret redimendum esse virtutibus quidquid corpori deesset.*

² *Scribere de clementia, Nero Cesar, institui, ut quodam modo speculi vice jungerer, et te tibi ostenderem perventorum ad voluptatem maximam omnium.*

³ Voir sur ce point OLTRAMARE, *op. cit.*, p. 174, n. 4. Cf. GALIEN, *περί ψυχῆς παθῶν*, 16, 2, 19 (OLTRAMARE, *op. cit.*, p. 63, n. 2).

Si l'âme pouvait apparaître aux yeux, et se réfléchir sur quelque surface, nous serions confondus de la voir noire et souillée, écumante, convulsive, boursouflée. Encore maintenant nous voyons sa difformité percer à travers les os, les chairs et toutes sortes d'obstacles : que serait-ce si elle apparaissait dans sa nudité ? Tu crois donc que personne n'a été détourné de la colère par un miroir. Mais quoi ! recourir au miroir pour se guérir, c'est déjà être guéri. ¹ »

Pour que Sénèque ne prenne pas le trait à son compte, c'est sans doute que les inconvénients de la méthode ne lui échappent pas ; en effet, pour qu'un homme en colère pense à prendre un miroir pour s'y regarder, il faut qu'il soit déjà bien près d'être revenu au bon sens ; d'autre part, le miroir ne laisse apparaître que les effets physiques de la colère : or, c'est l'âme qu'il faudrait surtout voir. Toutefois, le recours au miroir reste un bon moyen de thérapeutique dans la mesure où c'est l'une des formes de l'examen de conscience : la colère s'apaise vite, et devient plus modérée, quand on sait qu'on doit comparaître devant un juge ². Tout cela reste dans la ligne de l'enseignement stoïcien ³.

Plutarque

On retrouve chez Plutarque la même recommandation d'utiliser le miroir pour remédier à la colère :

De cohib. ira, 6 (= *Mor.* 456 A-B) : « Si j'avais un ami plein de tact et de délicatesse, je ne lui en voudrais nullement de me présenter un miroir dans un moment où je suis en colère (...) Car le fait de voir son visage tout différent de ce qu'il est habituellement, et tout bouleversé, n'est pas d'un maigre effet pour condamner la colère. ⁴ »

Ailleurs, Plutarque élargit la portée de l'image. On doit écouter un discours de la même façon qu'on se regarde dans un miroir, pour devenir meilleur :

¹ *Quibusdam, ut ait Sextius, iratis profuit aspexisse speculum ; pertubarit illos tanta mutatio sui : velut in rem praesentem adducti non agnoverunt se, et quantum ex vera deformitate imago illa speculo repercussa reddebat ? Animus si ostendi, et si in ulla materia perlucere posset, intuentes nos confunderet, ater maculosusque, aestuans et distortus et tumidus. Nunc quoque tanta deformitas ejus est per ossa carnesque et tot impedimenta effluentis : quid si nudus ostenderetur ? Speculo equidem neminem deleritum ab ira credis. Quid credis ? Qui ad speculum venerat, ut se mutaret, jam mutaverat.*

² *De ira*, III, 36, 1. *Desinet ira et erit moderatio quae sciet sibi quotidie ad judicem esse veniendum.*

³ Voir OLTRAMARE, *op. cit.*, p. 174, qui renvoie (n. 4) à CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos*, p. 32 s. GEFFCKEN, *Kynika und Verwandtes*, p. 28 s ; SCHLEMM, *Hermes*, XXXVIII, 587.

⁴ Ἐμοὶ δὲ εἴ τις ἐμμελὴς καὶ κομψὸς ἀκόλουθος ᾗν, οὐκ ἂν ἡχθόμην αὐτοῦ προσφέροντος ἐπὶ ταῖς ὀργαῖς ἑσοπτρον, ὥσπερ ἐνίοις προσφέρουσι λουσαμένοις ἐπ' οὐδενὶ χρησίμῳ· τὸ δὲ αὐτὸν ἰδεῖν παρὰ φύσιν ἔχοντα καὶ συντεταραγμένον, οὐ μικρὸν ἐστὶν εἰς διαβολὴν τοῦ πάθους.

De recta ratione audiendi, 8 (= *Mor.*, 42B) : « Ne faut-il pas en sortant de chez le coiffeur se mettre devant un miroir et regarder sa tête, examiner la forme de ses cheveux et la différence depuis qu'ils sont coupés ? Et lorsque nous sortons d'écouter un discours, ne faut-il pas aussitôt s'observer soi-même et rechercher si notre âme a mis quelque défaut de côté, s'est allégée de choses superflues, et si elle est devenue plus belle ? ¹ »

Nous avons déjà cité un passage emprunté au traité sur l'*Education des enfants* : les parents doivent par leur vie irréprochable donner un bon exemple aux enfants pour que ceux-ci se regardent en eux comme en un miroir et se détournent du mal ².

Dans un fragment attribué à Plutarque, on relit le précepte socratique :

Fragm. inc., 48 (= VII, 156) : « Penche-toi et regarde dans le miroir ; si tu t'apparais beau, agis en conséquence ; si tu te trouves laid, pare l'insuffisance de ce que tu vois en étant bon et honnête. ³ »

Epictète

On reconnaît chez Epictète l'attitude moralisatrice du philosophe stoïcien. Celui qui révèle aux autres leurs défauts risque d'encourir leur disgrâce. Pourtant il ne mérite pas plus leur courroux qu'un miroir ne mérite celui d'un laideron qui s'y regarde, ou qu'un médecin celui des gens qu'il soigne. C'est ce qu'il essaie d'expliquer :

Dissertationes, II, 14, 21 : « Si je dis (...) que tu ne te connais pas toi-même, comment pourras-tu me supporter ? (...) Pourtant quel tort t'aurai-je fait ? A moins que le miroir ne fasse tort aussi à l'homme laid parce qu'il le montre à lui-même tel qu'il est ; à moins que le médecin n'injurie aussi son malade quand il lui dit : « Mon brave homme, tu crois ne rien avoir, mais tu as la fièvre. Aujourd'hui à la diète ! bois de l'eau. » Et personne ne s'avise de répondre : « L'abominable insolence ! ⁴ »

Le lien établi ici entre les deux exemples du miroir et du médecin, qui révèlent l'un et l'autre à l'homme ce qu'il est réellement (οἶός

¹ Οὐ γὰρ ἐκ κουρείου μὲν ἀναστάντα δεῖ τῷ κατόπτρῳ παραστῆναι καὶ τῆς κεφαλῆς ἀψασθαι, τὴν περικοπὴν τῶν τριχῶν ἐπισκοποῦντα, καὶ τῆς κουρᾶς τὴν διαφορὰν ἐκ δὲ ἀκροάσεως χρῆ πρὸς ἑαυτὸν, καταμανθάνοντα τὴν ψυχὴν εἰ τι τῶν ὀχληρῶν ἀποτεθειμένη καὶ περιττῶν ἐλαφροτέρα γέγονε καὶ ἡδίω.

² Cf. ci-dessus, p. 99, n. 5.

³ Εἰς κάτοπτρον κύψας, θεώρει· καὶ εἰ μὲν καλὸς φαίνει, ἄξια τούτου πράττε· εἰ δὲ αἰσχρὸς, τὸ τῆς ὀψεως ἑλλειπὲς ὠράϊζε καλοκάγαθα.

⁴ "Αν οὖν σοι δείξω ... ὅτι δ' αὐτὸς αὐτὸν ἀγνοεῖς, πῶς δύνασαι ἀνασχέσθαι μοι καὶ ὑποσχεῖν τὸν ἔλεγχον καὶ παραμείναι ; καίτοι τί σοι ἐγὼ κακὸν πεποίηκα ; εἰ μὴ καὶ τὸ ἔσοπτρον τῷ αἰσχροῦ, ὅτι δεικνύει αὐτὸν αὐτῷ οἷός ἐστιν· εἰ μὴ καὶ ὁ ἱατρός τὸν νοσοῦντα [ὅταν αὐτὸν] ὑβρίζει, ὅταν εἴπῃ αὐτῷ « ἀνθρώπε, δοκεῖς μὴδὲν ἔχειν, πυρέσσεις δέ· ἀσίτησον σήμερον, ὕδωρ πίε »· καὶ οὐδεὶς λέγει « ὦ δεινῆς ὑβρεως ».

ἐστιν), par opposition à ce qu'il s' imagine être, est un trait qui appartient en propre à la diatribe cynico-stoïcienne ¹.

Philon

Plusieurs passages de Philon témoignent que ce thème diatribique de la connaissance de soi avait pénétré jusque dans le judaïsme hellénisé.

Le livre de l'Exode rapporte que lorsque Moïse avait fabriqué la cuve d'airain qui devait servir aux ablutions rituelles des sacrificateurs, il avait employé les miroirs que les femmes israélites avaient apportés en offrande pour la construction du sanctuaire ². C'est ce fait que Philon commente à deux reprises, en lui donnant une signification toute allégorique :

Migr. Abr., chap. 17 : « C'est afin que ceux qui doivent assister aux sacrifices puissent, en se lavant les mains et les pieds, symboles des entreprises qui retiennent l'esprit et dans lesquelles il s'installe, se mirer en eux-mêmes, en souvenir des miroirs qui avaient servi à la fabrication de la cuve; de cette façon, ils ne permettent qu'aucune tache apparaisse dans leur âme. » ³

Un passage parallèle interprète de la même manière le texte de l'Exode ⁴ et ajoute :

Vita Mos., II, chap. 15 : « Que celui qui recevra l'aspersion, dit-il, se souvienne que ce bassin a été fabriqué avec des miroirs, afin qu'il puisse lui-même regarder dans son propre esprit comme en un

¹ OLTRAMARE, *op. cit.*, p. 174-177. Cf. ISIDORE DE PÉLUSE, Ep. I, 382, MPG, t. LXXVIII, p. 397 s : celui qui est laid fuit le miroir comme le malade fuit le médecin, εἰ δὲ ἑλεγχός ἐστι τῶν οὐ καλῶν ὑμῶν πράξεων, ὡς ἔσοπτρον αἰσχροῦ, καὶ ἱατρός ἀσθενούντι εὐρίσκομαι. Ὁ μὲν γάρ, ὅτι τῆς κακίτης αὐτὸν ὑπομιμήσκει μορφῆς, φεύγει τὸ ἔσοπτρον· ὁ δὲ, ὅτι τέμνει ἢ καίει τὸ πάθος, τὸν ἱατρὸν οὐκ ἀσμενίζει. L'auteur conclut : si vous ne changez, je serai toujours pour vous comme un miroir ou un médecin : ἢ τοίνυν ἀλλάξατε τὴν δυσμορφίαν, καὶ ἀνακαλέσασθε τὴν ὑγίαν, ἢ μέχρι πάντος ὑμῖν ἔσοπτρον καὶ ἱατρός ἔσομαι. Cf. encore CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Paedag.*, I, 9, 88 : Direz-vous au miroir qui vous montre votre laideur que c'est lui qui la cause ? Accuserez-vous le médecin qui vous annonce une maladie de l'avoir fait naître ? Non sans doute. Ne regardez donc pas comme votre ennemi celui qui vous reproche vos crimes, ὡς γὰρ τὸ ἔσοπτρον τῷ αἰσχροῦ οὐ κακόν, ὅτι δεικνύει αὐτὸν οἷός ἐστιν, καὶ ὡς ὁ ἱατρός τῷ νοσοῦντι οὐ κακός· ὁ τὸν πυρετὸν ἀναγγέλλων αὐτοῦ [οὐ γὰρ αἴτιος τοῦ πυρετοῦ ὁ ἱατρός, ἀλλὰ ἑλεγχός ἐστι τοῦ πυρετοῦ] οὕτως οὐδὲ ὁ ἐλέγχων δύνουσι τῷ κάμνοντι τὴν ψυχὴν.

² Ex. 38, 26.

³ COHN-WENDLAND, 98, vol. II, p. 287. Ἴν'οἱ μέλλοντες ἱερουργεῖν ἀπονιπτόμενοι χεῖρας καὶ πόδας, τὰ ἐγγεῖρηματα οἷς ἐφορμεῖ καὶ ἐνίδρυται ὁ νοῦς, ἐνοπτρίζονται ἑαυτοὺς κατὰ μνήμην τῶν ἐσόπτρων, ἐξ ὧν ὁ λουτήρ δεδημιούργηται· οὕτω γὰρ οὐδὲν αἰσχος ἐν τῷ τῆς ψυχῆς εἶδει περιόφονται γινόμενον κτλ.

⁴ *Vita Mos.*, II, XV = COHN-WENDLAND, II, 138, vol. IV, p. 232. Ὅπως οἱ μέλλοντες εἰς τὸν νεὼν εἰσιέναι ἱερεῖς ἐπὶ τῷ τὰς διατεταγμένας ὑπουργεῖν λειτουργίας χρῶνται πόδας μάλιστα καὶ χεῖρας ἀπονιπτόμενοι — σύμβολον ἀνυπαίτιου ζωῆς καὶ βίου καθαρεύοντος ἐν πράξεσιν ἔπαινεταῖς, οὐ τὴν τραχίαν κακίας ὁδὸν ἢ κυριώτερον εἰπεῖν ἀνοδίαν ἀλλὰ τὴν δι'ἀρετῆς λεωφόρον ἀπευθύνοντος —.

miroir, et que, si quelque souillure y apparaissait (...) il puisse y apporter remède et guérison en s'appropriant la beauté véritable et pure.¹ »

Le *De Josepho* est encore plus caractéristique : il utilise le trait dans le sens où l'employait la prédication stoïcienne. Joseph est en prison; sa jeunesse, son intégrité lui donnent vite de l'ascendant sur les autres prisonniers; en étant pour eux un modèle de vertu, il relève les plus dépravés et les amène à regretter leur vie de désordre. Tous disent :

De Jos., ch. 16 : « Où était donc autrefois cet homme qui nous fait tant de bien ? Que n'avons-nous pu le rencontrer tout au début ? Car voici, il brille avec tant d'éclat que nous rougissons de voir notre dépravation comme en un miroir.² »

La vision dans le miroir révèle à l'homme les traits de son visage, mais aussi les taches de son âme : en lui procurant la connaissance de soi, elle l'invite à se corriger de ses défauts. Ainsi en est-il de la vie de Joseph : elle présente aux détenus un modèle qui leur permet d'établir une comparaison avec leur propre vie; ils ont honte d'eux-mêmes, et cherchent à se corriger. Le thème est d'origine hellénistique : c'est à la morale stoïcienne que Philon l'emprunte.

Dans le passage déjà cité du traité *Sur les lois particulières*³, à l'idée de la clarté du miroir vient s'ajouter celle de la connaissance qu'il procure, connaissance qui est à l'origine d'un effort de purification morale.

De spec. leg. I, ch. 7 : « Le foie étant de par sa nature comme gonflé d'air et très lisse, il se comporte, à cause de ce caractère lisse, comme un miroir des plus transparents; en sorte que l'esprit, une fois qu'il est libéré des préoccupations de la journée, tandis que le corps est livré au sommeil et qu'aucune sensation ne vient créer d'obstacle, commence à se replier sur lui-même et tout seul, se met à examiner clairement les pensées; dans le foie, comme en un miroir,

¹ COHN-WENDLAND, II, 139, *ibid.* « Ὑπομνησκέσθω μέντοι » φησί « καὶ ὁ μέλλων περιρραίνεσθαι, ὅτι τοῦδε τοῦ σκέους ἡ ὕλη κάτοπτρα ἦν, ἵνα καὶ αὐτὸς οἷα πρὸς κάτοπτρον αὐγάζη τὸν ἴδιον νοῦν καί, εἰ τι ὑποφαίνοιτο αἰσχος (...) τοῦτο θεραπεύει τε καὶ ἰσται τοῦ γνησίου καὶ ἀνόθου μεταποιούμεος κάλλους. » Il est précisé plus loin ce qu'est cette beauté : elle est faite de l'harmonie des doctrines et de l'accord des vertus, elle ne perd pas sa fraîcheur avec le temps, mais se renouvelle et rajeunit constamment, se fait remarquer par les couleurs de la vérité dont elle se pare, par l'harmonie qu'elle établit entre les mots et les actes, et entre ceux-ci et les pensées : τὸ δὲ τῆς διανοίας [κάλλος] ἐν ἀρμονίᾳ δογμάτων καὶ ἀρετῶν συμφωνία, μὴ χρόνου μήκει μαραινόμενον, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐγχρονίζει καινούμενον καὶ νεάζον, χρώματι διαπρέπει κεκοσμημένον ἀληθείας καὶ ὁμολογίας ἔργων πρὸς λόγους καὶ πρὸς ἔργα λόγων καὶ ἐπὶ βουλευμάτων πρὸς ἑκάτερα. »

² COHN-WENDLAND, 87, t. IV, p. 79. « Ποῦ ποτ' ἄρ' ἦν πάλαι τοσοῦτον ἀγαθόν, οὗ τὴν ἀρχὴν ἐσφάλημεν; ἰδοὺ γὰρ ἐπιλάμπαντος αὐτοῦ, ὥς πρὸς κάτοπτρον τὴν ἀκοσίαν ὀρώντες αὐτῶν αἰσχυρόμεθα. »

³ Cf. ci-dessus, p. 98, n. 3.

il observe en toute pureté chaque pensée et jette un coup d'œil circulaire sur les représentations intellectuelles, pour voir si aucune souillure ne s'y attache, afin de se détourner de l'une et de choisir son contraire, et tout heureux de ce qu'il voit, de prophétiser en songe ce qui doit arriver. ¹ »

Le thème est plus difficile à identifier, parce qu'il est mêlé à des conceptions d'origine néoplatonicienne sur les relations de l'esprit et du corps ². On retrouve cependant cette idée que l'esprit examine les pensées au moyen du foie, qui fait office de miroir, pour opérer un choix parmi elles, et rejeter celles qui seraient une cause de souillure pour l'âme. Nous reconnaissons encore ici l'influence de la diatribe cynico-stoïcienne ³.

Le néoplatonisme

Le thème du γνῶθι σαυτόν prend tardivement des résonances plus mystiques, notamment dans la tradition néoplatonicienne. On croit pouvoir placer à l'origine de cette nouvelle tendance un texte précis : une interpolation du *Premier Alcibiade*, attestée seulement par Eusèbe ⁴.

¹ COHN-WENDLAND, I, 219, t. V, p. 53. Τὴν τοῦ ἥπατος φύσιν μετέωρον καὶ λειοτάτην οὖσαν [καὶ] διὰ λειότητα φανοτάτου κατόπτρου λόγον ἔχειν συμβέβηκεν, ἵν' ἐπειδὴν τῶν ἡμερινῶν φροντίδων ἀναχωρήσας ὁ νοῦς, ὕπνῳ μὲν παρειμένου τοῦ σώματος, μηδεμιᾶς δὲ τῶν αἰσθήσεων ἰσταμένης ἔμποδόν, ἀνακυκλείν αὐτὸν ἀρξῆται καὶ τὰ νοήματα καθαρῶς ἐφ' αὐτοῦ σκοπεῖν, οἷα εἰς κάτοπτρον ἀποβλέπων τὸ ἥπαρ ἕκαστα εἰλικρινῶς καταθεῖται τῶν νοητῶν καὶ περιβλεπόμενος ἐν κύκλῳ τὰ εἰδῶλα, μὴ τι πρόσεστιν αἰσχος, [ἵνα] τὸ μὲν φύγη, τὸ δ' ἐναντίον ἔλθῃ, καὶ πάσαις ταῖς φαντασίαις εὐαρεστήσας προφητεύῃ διὰ τῶν ὀνείρων τὰ μέλλοντα.

² Cf. TIMÉE, 72 c. Cf. ci-dessus, p. 98.

³ Le *De vita contemplativa*, ch. 10 (= COHN-WENDLAND, 78, t. VI, p. 67) est moins net ; on distingue pourtant cette idée que la loi (ἡ νομοθεσία) est comparable à un miroir pour l'âme rationnelle (ἡ λογικὴ ψυχὴ). Philon justifie le recours à l'interprétation allégorique pour expliquer la loi : celle-ci en effet est semblable à un être vivant, « dont le corps serait les commandements pris à la lettre, et l'âme la signification symbolique qui se cache derrière eux, dans laquelle l'âme rationnelle vient contempler ce qui lui appartient en propre, regardant, comme en un miroir, au travers des mots, l'excessive beauté des pensées, expliquant et révélant le sens des symboles, et conduisant à la lumière les pensées nues, pour les montrer à ceux qui sont capables, en faisant état des moindres indices, de considérer au travers des choses visibles, les réalités invisibles », ἀπαντα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τοῖσι τοῖς εἰκέναι ζῶν καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ρητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεία θεωρεῖν, ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνομάτων ἐξάίτια κάλλη νοημάτων ἐμφαινόμενα κατιδοῦσα καὶ τὰ μὲν σύμβολα διαπυύσασα καὶ διακαλύψασα, γυμνὰ δὲ εἰς φῶς προαγαγοῦσα τὰ ἐνθῆμα τοῖς δυνάμενοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν.

⁴ EUSÈBE, *Praep. Ev.*, p. 324, Est ; cf. M. CROISSET, *Œuvres de Platon*, C.U.F. M. Croiset note dans son appareil critique : *Suspicio equidem ab aliquo Neoplatonico inserta esse* (p. 101, n. 1) ; cf. J. DUPONT, *op. cit.*, p. 123 ; LEISEGANG, « La connaissance de Dieu au miroir de l'âme et de la nature », *RHPR*, 1937, p. 150-151 ; R. WIGGERS, « Zum Grossen Alkibiades », p. 132 D-133 C (dans *Philologische Wochenschrift*, 52, 1932, n. 25, p. 700 s), a tenté de prouver l'authenticité de ce passage.

Il s'agit, dans le contexte du dialogue, des conditions de la connaissance de soi. Socrate propose l'exemple de l'œil : il ne peut se voir lui-même; pour se connaître il doit se regarder dans un miroir; il peut aussi regarder un autre œil, ou plus exactement la pupille de cet œil, dans laquelle il se réfléchit (133 a). Et Socrate ajoute :

Alcibiade, 133 a : « Dans notre œil ... n'y a-t-il pas une espèce de miroir ? Tu n'as pas été sans remarquer, n'est-ce pas, que quand nous regardons l'œil de quelqu'un qui est en face de nous, notre visage se réfléchit dans ce qu'on appelle la pupille comme en un miroir; celui qui y regarde y voit son image. ¹ »

Ainsi en est-il de l'âme; si elle veut se connaître, elle doit contempler une autre âme, plus précisément la partie intellectuelle de cette âme (σοφία), qui est toute divine :

133 c : « Celui qui la regarde, qui sait y découvrir tout ce qu'il y a en elle de divin, un dieu et une pensée, celui-là a plus de chance de se connaître lui-même. ² »

C'est à cet endroit qu'intervient le passage cité par Eusèbe :

« Comme les miroirs sont plus clairs, plus purs et plus lumineux que le miroir de l'œil, de même le dieu est plus pur et plus lumineux que la partie la meilleure de notre âme (...) C'est donc le dieu qu'il faut regarder : nous nous servons de lui comme du meilleur miroir des choses humaines en ce qui concerne la vertu de l'âme, et c'est ainsi que nous pourrions le mieux nous voir et nous connaître nous-mêmes. ³ »

Les manuscrits omettent ce passage et continuent :

« Or se connaître soi-même, nous avons convenu que c'était là la sagesse. ⁴ »

Dans les textes de la littérature mystique d'époque hellénistique que nous avons déjà examinés en partie, nous retrouvons ce thème de la connaissance de soi, dans un contexte où il est question de la vision de Dieu.

Il est évident que c'est du passage de Platon, sous sa forme longue, que s'inspire Grégoire le Thaumaturge dans son *Eloge d'Origène*. L'au-

¹ Οὐκ οὖν καὶ τῷ ὀφθαλμῷ ᾧ ὁρῶμεν ἔνεστι [τι] τῶν τοιούτων [scil. κατόπτρων]; Ἐνενόηκας οὖν ὅτι τοῦ ἐμβλέποντος εἰς τὸν ὀφθαλμὸν τὸ πρόσωπον ἐμφαίνεται ἐν τῇ τοῦ καταντικρῷ ὀφει ὡς περ ἐν κατόπτρῳ, ὃ δὴ καὶ κόρην καλοῦμεν, εἰδῶλον ὅν τι τοῦ ἐμβλέποντος;

² Καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ τὸ θεῖον γινούς, θεόν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γινώῃ μάλιστα.

³ Ἄρ' οὖν ὅτι ὡς περ κάτοπτρά ἐστι σαφέστερα τοῦ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ ἐνόπτρου καὶ καθαρώτερα καὶ λαμπρότερα, οὕτω καὶ ὁ θεὸς τοῦ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ βελτίστου καθαρώτερόν τε καὶ λαμπρότερον τυγχάνει δν; (...) Εἰς τὸν θεὸν ἄρα βλέποντες ἐκείνῳ καλλίστῳ ἐνόπτρῳ χρώμεθ' ἂν καὶ τῶν ἀνθρωπίνων εἰς τὴν ψυχῆς ἀρετὴν, καὶ οὕτως ἂν μάλιστα ὁρῶμεν καὶ γινώσκοιμεν ἡμᾶς αὐτούς.

⁴ Τὸ δὲ γινώσκειν αὐτὸν ὠμολογοῦμεν σωφροσύνην εἶναι.

teur commente le γινῶθι σαυτόν : se connaître soi-même, c'est l'œuvre par excellence de la philosophie, l'œuvre même de la raison, qui est d'origine divine; cette connaissance s'oppose directement à l'art divinatoire, qui relève des démons¹. Le texte ajoute :

Pan. Orig., chap. XI, 143 : « L'âme s'applique à se voir elle-même comme dans un miroir et, si elle est digne de communion avec lui, elle contemple en elle-même l'esprit divin comme au moyen d'un miroir : c'est là la loi ineffable de la divinisation. »

Et l'auteur conclut, tout comme Platon : se connaître soi-même, telle est la véritable sagesse².

Ce texte est très proche par le sens du passage du *Premier Alcibiade*. Le développement prend toutefois une signification nouvelle. Il ne s'agit plus seulement pour l'âme qui veut se connaître elle-même, de regarder une autre âme et chercher à découvrir ce qu'elle a de divin : elle doit s'observer elle-même et contempler en elle, comme en un miroir, l'esprit divin dont elle est participante par l'intelligence.

On retrouve à peu de choses près les mêmes considérations dans la lettre déjà citée de Porphyre à *Marcella*³. Nous devons demander les vrais biens, ceux qui concernent l'âme et non le corps. L'âme alors se purifie, et à ce moment :

Ad Marc., chap. 13 : « Dieu lui-même se laisse contempler comme dans un miroir, lui qu'on ne voit pas par le corps, ni par l'âme même quand elle est laide et que le vice l'enténébre. »⁴

La recherche des choses corporelles produit l'ignorance et obscurcit la vision de Dieu. L'auteur ajoute ce conseil :

« Que l'esprit donc suive Dieu, contemplant comme en un miroir la ressemblance qu'il en a eue lui-même. »⁵

C'est donc pour se connaître elle-même que l'âme doit regarder, si elle est suffisamment pure, l'image de la divinité qu'elle porte en elle.

¹ *Pan. Orig.*, chap. XI = *MPG*, X, 1084 c. Τοῦτο δὴ τὸ ἀριστον φιλοσοφίας ἔργον, δὲ δὴ καὶ δαιμόνων τῶ μαντικωτάτῳ ἀνατίθεται ὡς πάνσοφον πρόσταγμα, τὸ Γινῶθι σαυτόν. Τὸ δὲ εἶναι ὄντως ἔργον φρονήσεως, καὶ ταύτην εἶναι τὴν θεῖαν φρόνησιν, καλῶς τοῖς παλαιοῖς λέγεται· τὴν αὐτὴν ὄντως οὖσαν Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου ἀρετὴν· αὐτῆς τῆς ψυχῆς ἑαυτὴν ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ ὁρᾶν μελετώσης, καὶ τὸν θεῖον νοῦν, εἰ ἀξία γένοιτο τῆς κοινωνίας τῆςδε, ἐν αὐτῇ κατοπτριζομένης, ὁδὸν τε ἀπόρρητόν τινα ταύτης ἀποθεώσεως ἐξιχνευομένης.

² *Ibid.* Ἀκολουθῶς δὲ καὶ σωφρονεῖν, καὶ ἀνδρίζεσθαι· σωφρονεῖν μὲν, διασωζομένους τὴν φρόνησιν τήνδε, τῆς ψυχῆς ἑαυτὴν γινωσκούσης, εἰ ποτε αὐτῇ τοῦτο γένοιτο· ταύτην γὰρ εἶναι πάλιν τὴν σωφροσύνην, σῶαν τινὰ φρόνησιν οὖσαν.

³ Cf. ci-dessus, p. 52.

⁴ Δι' ὧν μάλιστα καὶ αὐτὸς ἐνοπτρίζεσθαι πέφυκεν, οὔτε διὰ σώματος ὁρατὸς ὧν οὔτε διὰ ψυχῆς αἰσχυρᾶς καὶ ὑπὸ τῆς κακίας ἐσκοτισμένης.

⁵ Ἐπέσθω τοίνυν ὁ μὲν νοῦς τῷ Θεῷ, ἐνοπτριζόμενος τῇ ὁμοιώσει τοῦ Θεοῦ.

Il faudrait encore citer ici le passage de Zosime l'alchimiste, que nous avons déjà étudié à propos de l'interprétation que donnait Reitzenstein de nos versets 1 Cor. 13. 12 et 2 Cor. 3. 18 ¹. Rappelons-en seulement les grandes lignes.

Zosime donne une explication mystique du miroir : celui-ci représente l'Esprit divin. Lorsque l'âme s'y contemple, elle désire être purifiée des souillures qu'elle découvre en elle, et imite l'Esprit saint : elle devient elle-même esprit et s'élève vers l'Omnipotent, dont elle acquiert une connaissance parfaite.

« Que dit en effet la parole philosophique ? Connais-toi toi-même. Elle indique par là le miroir spirituel et intellectuel — (...) Lorsqu'un homme y regarde et s'y voit, il détourne sa face de tout ce qui est appelé dieux ou démons, et, s'attachant à l'Esprit saint, il devient un homme parfait; il voit Dieu qui est en lui par l'intermédiaire de cet Esprit saint. ² »

La vraie connaissance est donc une contemplation en soi de la divinité, par le moyen de l'Esprit, et cette connaissance est à la base d'une amélioration de la conduite. On reconnaît le thème du précepte socratique, que souligne encore cette phrase :

« Ce miroir, lorsqu'un homme s'y regarde, lui suggère l'idée de s'examiner lui-même et de se purifier, depuis la tête jusqu'au bout des ongles. ³ »

L'âme toutefois ne se regarde pas elle-même mais contemple l'Esprit saint qui est en elle, et qui lui montre l'idéal divin auquel elle doit se conformer.

On avait déjà rapproché de ces textes la *XIII^e Ode de Salomon* :

« Voici que notre miroir est le Seigneur : ouvrez les yeux et regardez-les en lui, et apprenez comment sont vos visages. Publiez les louanges de son Esprit, et essuyez la souillure de vos visages. Aimez sa sainteté et revêtez-vous-en, et vous serez ainsi toujours sans tache devant lui. ⁴ »

La contemplation du Seigneur procure à l'âme la connaissance de soi et cette connaissance est à l'origine de la purification morale. Ces derniers textes indiquent que ce n'est plus en se considérant elle-même que l'âme s'améliore, mais en contemplant Dieu ou l'Esprit divin qui est en elle. Cette contemplation intérieure reste toutefois la condition du progrès moral : en cela, on est bien dans la ligne du précepte socratique qui fait reposer sur la connaissance que procure un miroir tout effort de l'âme pour se purifier elle-même; mais on le voit, le caractère

¹ Cf. ci-dessus, p. 55.

² Cf. M. BERTHELOT, *La chimie au moyen âge*, t. II, p. 262.

³ *Ibid.*

⁴ Voir ci-dessus, p. 66.

cynico-stoïcien du trait disparaît de plus en plus derrière des considérations d'origine mystique.¹

Au terme de cet examen d'un nouveau groupe de textes, plusieurs remarques sont nécessaires.

Tout d'abord, avant que d'examiner à la lumière des nouvelles données fournies par notre enquête les deux versets de saint Paul qui nous intéressent, nous pouvons constater que le thème diatribique d'une vision dans un miroir procurant la connaissance de soi et permettant une amélioration morale, avait pénétré dans la littérature du Nouveau Testament. C'est à ce groupe de textes qu'appartient en effet le passage de l'Épître de Jacques que nous avons déjà cité (Jq. 1. 22-24)². On se souvient que Jacques met en scène un homme négligent : il regarde son visage dans un miroir, puis s'en va et oublie ce qu'il était. Ainsi en est-il de celui qui écoute la parole divine et ne la met pas en pratique : il perd l'occasion de s'améliorer. Le fait de se regarder dans un miroir représente chez Jacques comme chez les autres auteurs de la période hellénistique, l'examen moral qui est à la base de tout perfectionnement de la conduite³.

Cependant les textes cités n'offrent pas une explication satisfaisante des deux versets pauliniens 1 Cor. 13. 12 et 2 Cor. 3. 18. Qu'il s'agisse du conseil socratique de chercher dans le miroir une connaissance de soi propre à amener l'homme à se corriger de ses défauts, ou, à une époque plus tardive, d'une vision de la divinité en soi qui doit servir de modèle au perfectionnement moral, la mention du miroir est toujours faite dans une intention parénétique qu'elle n'a pas chez saint Paul. Dans les textes que nous avons examinés, « voir dans un miroir », c'est se voir soi-même pour mieux se connaître et améliorer sa conduite; dans la littérature mystique, c'est aussi voir Dieu : mais Dieu en tant qu'il est un idéal proposé à l'âme en vue de son progrès. Il ne nous

¹ On rencontrera le thème de la connaissance de soi que procure le miroir dans la littérature chrétienne postérieure : *Acta Johannis*, 95 : ἑσπित्रον εἰμί σοι τῷ νοούντι με. PSEUDO-CLÉMENT, *Homélie*, XIII, 16 : La femme chaste se pare pour son époux, le Fils de Dieu. Sa beauté réside dans son âme : elle se sert d'un bon miroir car elle regarde vers Dieu : καλῶ ἐσπित्रῶ ὁρᾷ εἰς τὸν Θεὸν ἐμβλέπουσα — entendons que c'est en lui qu'elle cherche son image idéale. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quis dives salvetur*, XXI, 7 : τοῦτο γὰρ ἀκολουθεῖν (δεῖ) ὄντως τῷ σωτῆρι ἀναμαρτησίαν καὶ τελειότητα τὴν ἐκείνου μετερχόμενον καὶ πρὸς ἐκείνον ὥσπερ κάτοπτρον κοσμοῦντα καὶ ρυθμίζοντα τὴν ψυχὴν καὶ πάντα διὰ πάντων ὁμοίως διατιθέντα : Nous suivons le Seigneur en l'imitant, en rendant notre vie semblable à la sienne, en nous servant de sa conduite et de ses mœurs comme d'un miroir pour régler et embellir les nôtres. Cf. *Stromata*, VII, III, 13, 1 (= III, 10, 11, ed. Staehlin) : ψυχὰς οὐκ ἐν κατόπτροις ἢ διὰ κατόπτρων ἐπὶ τὴν θεωρίαν ἀσπαζόμεναι τὴν θεῖαν.

² Cf. ci-dessus p. 71.

³ PLUMMER (*Commentary on the First Epistle of Jacob*, p. 177) rapproche de ce texte PHILON, *De vita contempl.*, 10 (cf. ci-dessus, p. 109, n. 3). H. ALMQUIST, *Plutarch und das N.T.*, p. 47, cite de son côté PLUTARQUE, *Fragm. inc.*, 48 (VII, 156) (cf. ci-dessus p. 106) et J. CHAINE, *L'Épître de saint Jacques*, p. 32, SÉNÈQUE, *Quaest. nat.*, I, 17, 4 (ci-dessus p. 104), *De ira*, II, 36, 1 (cf. ci-dessus, *ibid*).

échappe pas que cette notion d'une connaissance de soi ou de Dieu en soi devant servir de point de départ à un effort de purification morale, est étrangère au contexte dans lequel saint Paul utilise la métaphore du miroir.

Pourtant on pourrait être tenté un instant de rapprocher de cet ensemble de textes hellénistiques, sinon 1 Cor. 13. 12, au moins 2 Cor. 3. 18. On se souvient qu'il est question dans ce dernier verset de contempler comme dans un miroir la gloire du Christ, non pas dans l'avenir eschatologique, comme en 1 Cor. 13. 12, mais dès aujourd'hui, et qu'à cette contemplation est liée la transformation de gloire en gloire des chrétiens, à l'image de celui qu'ils considèrent. Le Seigneur est le modèle auquel ils se conforment. Cette explication, qui s'appuierait sur un rapprochement entre saint Paul et la littérature mystique, est séduisante bien qu'il soit dangereux d'expliquer un passage quelconque par des textes qui lui sont postérieurs d'au moins un siècle. Mais plusieurs objections apparaissent assez vite. Le Seigneur n'est pas ici, comme dans les textes mystiques, visible dans l'âme, mais il est une réalité transcendante : sa gloire se manifeste dans l'Evangile, comme au temps de Moïse elle brillait au sommet du Sinaï. D'autre part, il ne s'agit pas dans les versets de saint Paul d'une simple amélioration intérieure, due à un effort moral personnel, de la part des chrétiens, mais d'une véritable transfiguration ¹ toute pareille à celle dont Moïse autrefois a été inconsciemment l'objet. Aussi cette transformation n'est-elle pas à rechercher comme une fin en soi, mais elle est la conséquence naturelle de la vision de Dieu. Dans les textes de la littérature mystique, on contemple Dieu comme un modèle, en vue de s'améliorer : la contemplation est accessoire et n'a pour but que le perfectionnement moral de l'homme. En 2 Cor. 3. 18, il en est autrement : c'est la vision de Dieu qui porte l'accent, puisque c'est par là que les chrétiens l'emportent sur les Israélites, tandis que l'idée de transformation, elle, n'apparaît qu'accessoirement.

Toutes ces remarques confirment nos premières conclusions relatives à 2 Cor. 3. 18 ² : c'est à l'Ancien Testament qu'appartient le contexte du verset, et non aux conceptions mystico-magiques d'une littérature d'ailleurs largement postérieure.

Nous continuerons donc, du point de vue de la méthode à suivre, à étudier ensemble 1 Cor. 13. 12 et 2 Cor. 3. 18. Voir Dieu dans un miroir, c'est dans l'un et l'autre verset juste le contraire d'avoir une vue parfaite de sa personne. Nous veillerons par la suite à préciser ces constatations préliminaires. Toujours est-il que l'origine de la métaphore du miroir employée par saint Paul n'a pas encore été déterminée. Nous devons poursuivre notre enquête en examinant un dernier groupe de textes où un miroir se trouve encore mentionné.

¹ Rappelons le texte : ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ Κυρίου Πνεύματος.

² Voir ci-dessus, p. 33 ss.

C. VISION INDIRECTE

Nous relevons finalement un beaucoup plus grand nombre de textes qui insistent sur l'idée qu'on voit dans un miroir non pas l'objet lui-même qu'on y contemple, mais seulement son image (εἰκών, εἶδωλον, μίμημα). Le miroir n'offre qu'une vision indirecte de la réalité; l'image n'ayant pas d'existence en soi, celui qui la confond avec l'objet réel se laisse abuser ¹.

Le thème semble remonter à Platon ². Mais là encore, il a été largement exploité dans la diatribe cynico-stoïcienne : il ne sera pas sans intérêt d'examiner en détail tous ces textes, car c'est ici que nous pensons trouver des indications sur l'origine de la métaphore paulinienne ³.

Platon

Socrate parle à Glaucon d'un moyen de créer sans effort toutes sortes de choses. L'autre s'intéresse; Socrate poursuit :

République, X, 596 E : « C'est simple (...) : tu prends un miroir et tu le présentes de tous côtés. En un clin d'œil, tu feras le soleil et les astres, la terre, les animaux, et les plantes, et toi-même !... »

« — Sans doute, répond Glaucon, mais ce sont des objets apparents qui n'ont aucune vérité. ⁴ »

L'interlocuteur de Socrate a très bien vu que le miroir ne montre pas directement la réalité, mais ne laisse apparaître que des images (εἶδωλα). La même idée est reprise dans un passage du *Timée* que nous avons déjà en partie cité : ⁵

¹ Cf. ESOPE, 213, 339, et PHÈDRE, *Fables*, I, 4, repris par LA FONTAINE, *Fables*, VI, 18 : « Le chien qui laisse la proie pour l'ombre ». Il faut mentionner ici le fameux mythe de Narcisse qui dépérit pour s'être épris de son image (cf. DELATTE, *op. cit.*, p. 152; FRAZER, *Golden Bough*, 2^e éd., 1900, p. 293). Plutarque rapporte que la même aventure est arrivée à un certain Eutélidas (*Quaest. conv.*, V, 7, 4; cf. ci-dessus, p. 83, n. 1). Cf. encore COLUMELLE, *De re rustica*, VI, 35 : les cavales contemplent leur image dans l'eau, s'enflamment d'un vain amour et périssent de langueur.

² Peut-être même à HOMÈRE : cf. *Odyssée*, XI, v. 602-605. Voir PLOTIN, *Enn.*, I, 1, 12.

³ Voir les commentaires de J. WEISS, *Der erste Korintherbrief*, p. 319-320 et p. VI; BACHMANN, *Kommentar zum N.T.*, I Kor., p. 401-406 (surtout la note 2, p. 403); E. LEHMANN - A. FRIDRICHSEN, « I Kor. 13. Eine christlich-stoische Diatribe », *TSK*, 1922, t. XCIV, p. 92-94; G. RUDBERG, « Zu I Kor. 13 », dans *CNT*, 1938, t. III, p. 32; E. HOFFMANN, « I Kor. 13 und Kol. 3. 14 », *ibid.*, p. 28-31; H. ALMQVIST, *op. cit.*, p. 101-103; J. BEHM, *op. cit.*, 331-335; J. DUPONT, *Gnosis*, p. 129-133.

⁴ Οὐ χαλεπὸς (...) εἰ θέλεις λαβὼν κάτοπτρον περιφέρειν πανταχῇ : ταχὺ μὲν ἥλιον ποιήσεις καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, ταχὺ δὲ γῆν, ταχὺ δὲ σαυτὸν τε καὶ ἄλλα ζῶα καὶ σκεύη καὶ φυτὰ καὶ πάντα ὅσα νῦν δὴ ἐλέγετο.

— Ναί, ἔφη, φαινόμενα, οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῇ ἀληθείᾳ.

⁵ Cf. ci-dessus, p. 98, n. 3.

Timée, 71 b : « Les dieux formèrent le foie dense, brillant, poli, mais renfermant de l'amertume; d'où il résulte que la puissance naturelle des pensées venant de l'intelligence et allant se réfléchir en lui comme en un miroir qui reçoit la reproduction des objets et n'en laisse apparaître que des images peut effrayer cette partie de l'âme... ¹ »

C'est dans le *Timée* que nous trouvons exposée la théorie de Platon sur la réflexion des miroirs ². C'est le miroir qui a la faculté de créer les images (ειδωλοποιίαν) et celles-ci ne font qu'apparaître (ἐμφαίνεσθαι, φαντάζεσθαι) sans exister réellement. Elles peuvent même être inversées, déformées, si la surface du miroir n'est pas plane ³. Ainsi donneront-elles une fausse idée de l'objet qu'elles représentent.

Dans *Le Sophiste* (239 c-240 d), l'Etranger et Théétète ont renoncé à définir le non-être. Le sophiste va triompher, lui dont l'art est essentiellement un art d'illusion (φανταστική τέχνη, 239 c) et de tromperie (ἀπατική τέχνη, 240 d). Et quand on l'accusera d'être un fabricant d'images (ειδωλοποιός, 239 d) il discutera encore sur ce qu'il faut entendre par image. Que faudra-t-il alors répondre ? Théétète propose :

Soph., 239 d : « Nous parlerons des images qui apparaissent dans les eaux ou dans les miroirs, les images peintes ou gravées ou toutes autres choses de la sorte ⁴. »

La réponse ne plaît pas à l'Etranger. Une énumération n'est pas une définition. Théétète reprend :

Idem, 240 a-b : « Quelle définition donnerions-nous donc de l'image, étranger, outre que de l'appeler un second objet pareil copié sur le vrai ?

» — Ton « second objet pareil » veut-il dire un objet vrai, ou que veux-tu dire avec ce « pareil » ?

¹ ... πυκνὸν καὶ λείον καὶ λαμπρὸν καὶ γλυκὺ καὶ πικρότητα ἔχον μηχανησάμενος [θεὸς τὸ ἦπαρ], ἵνα ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἡ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, ὅλον ἐν κατόπτρῳ δεχομένη τύπους καὶ κατιδεῖν εἰδῶλα παρέχοντι, φοβοί μὲν αὐτὸ κτλ.

² *Timée* 46 b, c.

³ *Timée* 46 c : Platon s'attache à démontrer le mécanisme de la vision : dans le cas de l'inversion des images par exemple, les particules du feu extérieur, envoyées par le miroir, viennent frapper à l'opposé celles du feu intérieur qui se trouvent dans l'œil, δεξιὰ δὲ φαντάζεται τὰ ἀριστερά, ὅτι τοῖς ἐναντίοις μέρεσιν τῆς ὕψεως περὶ τάναντία μέρη γίνεται ἐπαφή παρὰ τὸ καθεστὸς ἔθος τῆς προσβολῆς. Dans le cas des miroirs concaves, la lumière venue de la droite de l'objet frappe la partie gauche de l'œil, et réciproquement la lumière venue de la gauche de l'objet frappe la partie droite de l'œil : mais c'est alors la lumière intérieure qui se retourne, si bien que la droite apparaît effectivement à droite, et la gauche effectivement à gauche : δεξιὰ δὲ τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ ἀριστερὰ τοῦναντίον, ὅταν μεταπέσῃ συμπηγνύμενον ᾧ συμπηγνύται φῶς, τοῦτο δέ, ὅταν ἡ τῶν κατόπτρων λειότης, ἔνθεν καὶ ἔνθεν ὕψη λαβοῦσα, τὸ δεξιὸν εἰς τὸ ἀριστερὸν μέρος ἀπόσῃ τῆς ὕψεως καὶ θάτερον ἐπὶ θάτερον.

⁴ Διήλον ὅτι φήσομεν τὰ τε ἐν τοῖς ὕδασι καὶ κατόπτροις εἰδῶλα, ἔτι καὶ τὰ γεγραμμένα καὶ τὰ τετυπωμένα καὶ τὰλλα ὅσα πον τοιαῦτ' ἔσθ' ἕτερα;

» — Pas du tout un vrai, bien sûr, mais un qui ressemble. ¹ »

L'image n'a donc pas de réalité en soi. Elle est un irréel non-être (οὐκ ὄντως οὐκ ὄν, 240 b). Aussi ne risque-t-on pas de la confondre avec l'objet qu'elle représente ². L'image n'est point l'objet pas plus que le lit que peint l'artiste n'est un vrai lit : ce n'est qu'un lit apparent ³. Socrate définit encore l'image : une ombre (σκία), une illusion (φάντασμα) qui apparaît dans les eaux ou à la surface des miroirs ⁴.

Les tendances idéalistes de la philosophie platonicienne expliquent facilement la manière dont on insiste sur le caractère irréel et trompeur de l'image. Platon recourt volontiers à la métaphore du miroir chaque fois qu'il oppose à la réalité en soi les représentations que nous formons. Ainsi par exemple, le *Théétète* envisage la question des rapports entre les pensées et les mots :

Théét., 206 d : « (On traduit sa pensée par le discours au moyen des mots) comme en un miroir ou dans l'eau, on amène sa pensée à se réfléchir dans le courant de l'émission vocale. ⁵ »

Problème tout différent auquel fait allusion le *Phèdre*. L'être aimé éprouve en retour de l'amour pour celui qui l'aime. Il est pourtant incapable d'expliquer son sentiment :

Phèdre, 255 d : « Il ne se rend pas compte que dans son amant, c'est lui-même qu'il voit ainsi qu'en un miroir. ⁶ »

Il est heureux lorsque celui qu'il aime est présent. Mais s'il s'en va, il commence aussitôt à souffrir. Socrate donne l'explication de ce mal :

¹ Τί δῆτα, ὦ ξένη, εἰδῶλον ἂν φαίμεν εἶναι πλὴν γε τὸ πρὸς τάλῃσιν ἄφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον;

— Ἐτερον δὲ λέγεις τοιοῦτον ἀληθινόν, ἢ ἐπὶ τίνι τὸ τοιοῦτον εἶπες;

— Οὐδαμῶς ἀληθινόν γε, ἀλλ' εἰκὸς μὲν.

² *Le Cratyle*, 432 b-d, va plus loin : l'image, pour rester image, ne doit pas reproduire absolument tous les caractères de l'objet, sans quoi elle ne serait qu'un double de l'objet.

³ Cf. *République*, 596 d-e. On rejoint ici la théorie platonicienne des Idées : le monde sensible n'est que l'image du monde intelligible et n'existe qu'en vertu d'une participation avec lui (*Banquet*, 211 b, *Phédon*, 102 d-103 c, *République*, 507 b, s, *Sophiste*, 248 e, s, *Philèbe*, 30 c-d, cf. 23 c). L'idée est une réalité en soi (*Phédon*, 75 d); elle est immuable (*Cratyle*, 439 a, 440 b, *Banquet*, 211 b), transcendante (*Phèdre*, 247 b, s, *Parménide*, 130 b, s); elle seule existe réellement (*Phédon*, 65 c); elle est le modèle dont la réalité sensible n'est que la copie imparfaite (*Timée*, 52 a-d; *Euthyphron*, 5 d-11 a; *Ménon*, 72 a-73 a; *République*, 507 b, VII, 514 a-517 a; *Théétète*, 172 b-177 c). Aussi, le monde où nous vivons n'est-il fait que d'illusions et de reflets, et ce n'est qu'au prix de beaucoup d'efforts que l'on peut discerner la réalité intelligible au-delà de son image sensible (*République*, VII, 514 a-517 a; cf. ci-dessous, p. 118, n. 2).

⁴ *République*, 510 a. Λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὅσα πυκνὰ τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ ξυνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον κτλ.

⁵ Ὡς περ εἰς κάτοπτρον ἢ ὕδωρ τὴν δόξαν ἐκτυπούμενον εἰς τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν.

⁶ Ὡς περ δ' ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρώντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέληθεν.

Ibid. : « C'est parce qu'il a un contre-amour, qui n'est plus qu'une image réfléchie de son amour. ¹ »

Il ne possède plus l'objet lui-même, mais seulement son image, sa copie (εἶδωλον) ².

On mettra à profit cette différence essentielle entre la réalité et sa représentation dans l'observation des éclipses du soleil. On évite ainsi bien des accidents en prenant garde de ne pas fixer l'astre lui-même, mais d'observer son image dans l'eau :

Phédon, 99 d : « Je devais prendre garde pour moi à cet accident dont les spectateurs d'une éclipse de soleil sont victimes dans leur observation; il se peut en effet que quelques-uns y perdent la vue, faute d'observer dans l'eau ou par quelque procédé analogue l'image de l'astre ³. »

Socrate se trouve placé devant le même problème lorsqu'il veut étudier l'être : ne pouvant l'observer directement, sous peine de devenir aveugle dans son âme, il cherche refuge dans les représentations que nous en avons. Ainsi s'oppose l'observation des choses en image à leur observation effective ⁴.

¹ *Ibid.* Εἶδωλον ἔρωτος ἀντίρωτα ἔχων.

² Voir encore *République*, III, 402 b, où il est question des images des lettres qui sont représentées dans l'eau ou dans un miroir : on ne peut les reconnaître avant d'avoir identifié les lettres elles-mêmes, Οὐκοῦν καὶ εἰκόνας γραμμάτων, εἴ που ἡ ἐν ὕδασι καὶ ἐν κατόπτροις ἐμφαίνονται, οὐ πρότερον γνωσόμεθα, πρὶν ἂν αὐτὰ γινώμεν, ἀλλ' ἔστι τῆς αὐτῆς τέχνης τε καὶ μελέτης; cf. *Lois*, X, 905 b. Ὁ αὐτὸς δὲ λόγος σοι καὶ περὶ ἐκείνων ἂν εἴη, τῶν οὗς σύ κατιδὼν ἐκ σμικρῶν μεγάλους γεγονότας ἀνοσιουργήσαντας ἢ τι τοιοῦτον πράξαντας φήθης ἐξ ἀθλίων εὐδαίμονας γεγόνειναι, κἄτα ὥς ἐν κατόπτροις αὐτῶν ταῖς πράξεσιν ἡγήσῃ καθεωρακέναι τὴν πάντων ἀμέλειαν θεῶν, οὐκ εἰδὼς αὐτῶν τὴν συντέλειαν ὅπῃ ποτὲ τῷ παντὶ συμβάλλεται. Γινώσκεις δὲ αὐτήν, ὧ πάντων ἀνδρείοτατε, πῶς οὐ δεῖν δοκεῖς; ἦν τις μὴ γινώσκων οὐδ' ἂν τύπον ἴδοι ποτέ, οὐδὲ λόγον συμβάλλεσθαι περὶ βίου δυνατὸς ἂν γένοιτο εἰς εὐδαιμονίαν τε καὶ δυσδαίμονα τύχην. Cf. encore *Alcibiade* I, 133 A (citée ci-dessus, p. 110) : dans la pupille se reflète l'image (εἶδωλον) de la personne qui s'y regarde. ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ (...) εἶδωλον δὲν τι τοῦ ἐμβλέποντος.

³ Ἐδοξε τοίνυν μοι, (...) δεῖν εὐλαβηθῆναι μὴ πάθοιμι ὅπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοποῦμενοι· διαφθέρονται γὰρ που ἔνιοι τὰ δῆματα, ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἢ τινι τοιούτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ.

⁴ *Phéd.* 100 a. Οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν λόγοις σκοπούμενον τὰ δῆτα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν τοῖς ἔργοις.

On ne peut omettre de mentionner le célèbre mythe de la Caverne (*République*, VII, 514 a-517 a), bien qu'il n'y soit pas explicitement question d'un miroir. Remarquons que la paroi de la caverne se comporte exactement comme un miroir, reflétant non pas l'image, il est vrai, mais l'ombre des objets qu'on y projette. Du point de vue du sens, la comparaison est la même : nous ne contemplons pas la réalité, mais seulement sa réflexion. Il y a plus : nous sommes parfaitement en droit de croire que la métaphore du miroir n'est pas étrangère à la pensée de Platon, lorsqu'il dit en parlant de la souffrance du prisonnier qui est traîné de force hors de la caverne vers la lumière extérieure : « Tout d'abord ce qu'il regarde le plus facilement ce sont les ombres, puis les images des hommes et des autres objets reflétés dans les eaux (...) Enfin, je pense, ce serait le soleil non dans les eaux, ni ses images reflétées en quelque autre endroit (= dans un miroir ?), mais le soleil lui-même

Ce thème qui distingue de la réalité de l'objet le caractère illusoire de l'image qui apparaît dans le miroir a été largement exploité après Platon. On le rencontre dans le néoplatonisme, chez Philon et Plotin. Mais ce sont surtout les prédicateurs de la diatribe cynico-stoïcienne qui, une fois encore, en ont tiré le plus de parti. On retrouve l'écho de leurs développements chez Plutarque et d'une façon plus nette encore chez Sénèque.

Philon

J. Weiss a déjà signalé que Philon recourait fréquemment à la métaphore du miroir pour caractériser une vision indirecte qui ne percevait pas un objet lui-même mais seulement son image¹.

Platon enseignait que le monde sensible est l'image du monde intelligible des Idées : il donne une notion de ce qu'est l'univers divin. Chez Philon, le monde intelligible, c'est Dieu lui-même. Aucune créature ne peut connaître d'elle-même l'essence de Dieu². On connaît

dans son propre séjour qu'il pourrait regarder et contempler tel qu'il est », Καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς ἂν ῥᾶστα καθορᾶ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τὰ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἰδωλα, ὕστερον δὲ αὐτὰ (...) Τελευταῖον δὲ, οἶμαι, τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασι οὐδ' ἐν ἀλλοτρῖα ἔδρα φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἂν κατιδεῖν καὶ θεᾶσθαι οὗτός ἐστιν. On le sent, le mythe de la Caverne présente plus d'un point de contact avec l'affirmation de saint Paul, qu'aujourd'hui nous voyons d'une manière obscure, dans un miroir. Dans l'un et l'autre cas, la vision indirecte, imparfaite, s'oppose à la vision face à face. Nous connaissons les textes pauliniens : remarquons que Platon avait employé à peu près les mêmes expressions : le prisonnier qui peut sortir et regarder le soleil le voit tel qu'il est (οὗτός ἐστιν), directement (αὐτὸν καθ' αὐτόν) : c'est pour Platon, comme pour saint Paul, le comble de la connaissance. Par contre, dans notre état actuel, nous ne pouvons que « regarder dans les eaux ou dans quelque autre endroit » (= dans un miroir ?). On est donc porté à croire que la note péjorative que saint Paul attache à la connaissance dont nous jouissons dans ce monde s'explique à partir de la philosophie platonicienne. D'aucuns l'ont affirmé (R. SEEBERG, « Das Rätsel des Spiegels », p. 137-139. A. S. PERRY, « I Corinthians XIII. 12 a » βλέπομεν γὰρ ἔρτι δι' ἐσόπτρου ἐν ἀνίγμῳ, dans *E.T.*, juillet 1947, t. LVIII, p. 279; E. HOFFMANN, *art. cit.*; G. RUDBERG, *art. cit.*; S. E. BASSET, « βλέπομεν γὰρ ἔρτι δι' ἐσόπτρου ἐν ἀνίγμῳ », *JBL*, XLVII, 1928, p. 232-236). Mais il semble qu'on est allé trop loin dans ce domaine. On n'est guère en droit de croire en effet que saint Paul a pensé au texte de Platon, étant donné qu'on s'accorde généralement à reconnaître que l'apôtre n'avait pas des auteurs anciens une connaissance de première main (cf. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, t. II, p. 507). Indépendamment de la question du contexte des Epîtres aux Corinthiens, qui ne justifierait aucunement un emprunt direct, il est infiniment plus vraisemblable de penser que le thème, d'abord utilisé par Platon, s'était répandu dans le monde hellénistique, et que c'est à cause de sa large diffusion que saint Paul l'a connu.

¹ J. WEISS, *Der erste Korintherbrief*, p. 318, 320; cf. CORSEN, « Paulus und Porphyrios » dans *Sokrates*, Berlin, 1919, p. 18; J. DUPONT, *op. cit.*, p. 130. Ce thème de la vision indirecte n'est pourtant pas exclusif chez Philon, comme semble le vouloir dire J. Weiss. Cf. ci-dessus, p. 107 ss.

² *De post. Caini*, chap. 5 (= COHN-WENDLAND, 16, t. II, p. 4) τῶν γεγυμένων ἱκανὸς οὐδὲ εἰς ἑξ ἑαυτοῦ τὸν κατὰ τὸ εἶναι θεὸν ἀναδιδραχθῆναι.

Dieu par ses œuvres comme par une ombre¹. Ailleurs le monde est appelé le miroir de Dieu : c'est en contemplant le monde créé que l'on peut voir le Créateur, comme en un miroir, grâce à la ressemblance qui existe entre l'ouvrier et son œuvre.

De Decalog., chap. 21 : « L'esprit se représente comme en un miroir Dieu agissant, ordonnant le monde et prenant soin de toutes choses. ² »

Placé dans un contexte biblique, ce moyen indirect de connaître Dieu par ses œuvres apparaît comme un type de connaissance inférieur auquel s'oppose la connaissance immédiate de Dieu que recherchait Moïse. Les prophètes en général avaient de Dieu une notion comparable à celle des stoïciens : ils le voyaient dans ses œuvres comme dans un miroir. Moïse ne s'est pas contenté de cette vision indirecte de Dieu : il lui a demandé avec insistance de se manifester à lui.

Leg. alleg., III, chap. 33 : « Révèle-toi à moi, que je puisse te voir et te connaître; ne te manifeste pas à moi par le ciel, la terre, l'eau ou l'air, ou quelque autre élément de la création : puissé-je ne contempler ton aspect en aucun autre miroir qu'en toi-même, ô Dieu. ³ »

Le sens de l'image est net : les autres hommes n'ont de Dieu qu'une image imparfaite en le voyant dans ses œuvres. Ce genre de vision est comparé à l'image indirecte qu'offre le miroir.

Ces deux derniers textes sont importants. Nous pouvons une fois de plus remarquer le genre d'exégèse auquel se livre volontiers Philon : les deux passages se présentent comme un commentaire de la Bible, mais on y reconnaît une allusion à la doctrine stoïcienne de la Providence, et la mention des éléments constitutifs de la matière rappelle une conception de la physique qui est essentiellement grecque. On pressent ici une influence de la philosophie néoplatonicienne, voire de la diatribe cynico-stoïcienne.

Le thème se retrouve fréquemment chez Philon. Commentant dans son traité sur les *Lois particulières*, l'ordre donné par Moïse au peuple d'Israël : « Vous ne vous tournerez pas vers des images, et vous ne vous ferez pas des dieux de fonte » (Lév. 19. 4), Philon explique que ces images ne sont réellement que des illusions semblables à des ombres et à des fantômes sans consistance (εἰδωλα σκιαῖς εἰκότα καὶ φάσμασιν, οὐδενὸς ἡρτημένα ἰσχυροῦ καὶ βεβαίου). Il ajoute :

¹ *Leg. Alleg.*, III, chap. 32 (= COHN-WENDLAND, 99, t. I, p. 135) Οἱ δὲ οὕτως ἐπιλογιζόμενοι διὰ σκιάς τὸν θεὸν καταλαμβάνουσι, διὰ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην κατανοοῦντες.

² (= COHN-WENDLAND, 105, t. IV, p. 293) ὥς γὰρ διὰ κατόπτρου φαντασιούται ὁ νοῦς θεὸν δρῶντα καὶ κοσμοποιοῦντα καὶ τῶν ὧν ἐπιτροπεύοντα.

³ (= COHN-WENDLAND, III, 101, t. I, p. 135). Ἐμφάνισόν μοι σαυτὸν, γνωστῶς ἴδω σε· μὴ γὰρ ἐμφανισθεῖς μοι δι' οὐρανοῦ ἢ γῆς ἢ ὕδατος ἢ ἀέρος ἢ τινος ἀπλῶς τῶν ἐν γενέσει, μὴδὲ κατοπτρισαίμην ἐν ἄλλῳ τινὶ τὴν σὴν ἰδέαν ἢ ἐν σοὶ τῷ θεῷ. Cf. E. BRÉHIER, *Philon, commentaire allégorique des saintes lois*, Paris, 1909, p. 216, n. 1.

De spec. leg. (De monarchia), I, chap. 2 : « On peut les comparer aux représentations qui apparaissent dans les miroirs, qui trompent les sens et se jouent d'eux, et qui bien qu'elles paraissent devoir persister, n'ont pas de durée. ¹ »

Philon insiste : ce sont des illusions (εἰδωλα), des ombres sans réalité (ἀμενηναὶ σκιαί) ². Le caractère trompeur des images apparues dans les miroirs était si bien reconnu, qu'elles pouvaient servir de point de comparaison : les fables théologiques fabriquées de toutes pièces par les mythologues sont aussi fausses qu'elles ³.

Expliquant ailleurs que le regard révèle les sentiments de l'âme, ses affections, ses passions, ses colères, Philon poursuit :

De Abrah., chap. 29 : « On peut dire en un mot que c'est pour être une image de l'âme que le regard a été créé : grâce à un art sublime qui imite à la perfection, il en fait apparaître la représentation, comme en un miroir, l'âme n'étant pas, par nature, visible d'elle-même. ⁴ »

On retrouve, mêlé à notre thème, celui de la clarté du miroir : c'est une image claire de l'âme qu'on y voit apparaître. Ce n'en est pourtant que la reproduction (εἰδωλον), le reflet ⁵ d'une réalité spirituelle qui ne peut se manifester directement ⁶.

¹ (= COHN-WENDLAND, I, 26, t. V, p. 7). Καθάπερ τὰ διὰ τῶν κατόπτρων εἰδωλα φαντάζεται τὴν αἰσθήσιν ἀπατώντα καὶ καταγοητεύοντα καὶ ὡς ἂν ὑφεστηκότα τὰ μὴ ὑπομένοντα.

² *Ibid.*, § 27.

³ *Ibid.*, § 28; cf. également *De spec. leg. (De victimis)*, I, chap. 7 (= COHN-WENDLAND, I, 219) cité ci-dessus, p. 98 et p. 109 : en plus de ces deux idées que le miroir reproduit nettement (καθάρως) l'image qu'on y projette et que le fait d'examiner cette image peut conduire à une amélioration morale, on retrouve sous-entendue cette vérité : nous ne voyons dans le miroir qu'une représentation (εἰδωλον). Les trois thèmes que nous avons identifiés s'entremêlent ici.

⁴ COHN-WENDLAND, 153, t. IV, p. 35. ὥς συνελόντι φράσαι ψυχῆς εἰκόνα δεδημιουργησθαι τὴν ὄρασιν ἀκρότητι τέχνης εὖ μεμιμημένης ἐναργῆς ἐμφαίνουσιν εἰδωλον οἷα διὰ κατόπτρου τὴν φύσιν ὁρατὴν ἐξ αὐτῆς οὐκ ἔχουσιν.

⁵ = Ἐμφασις. Cf. *De somn.*, II, chap. 31 (= COHN-WENDLAND, 206, t. III, p. 291) : Le songe de l'échanson de Pharaon (Gen. 40. 9) est la parfaite image de son caractère : à bien examiner ce rêve qu'il a eu, on le voit, lui, comme un reflet dans un miroir : ἔστι γὰρ ἐκμαγεῖον ἐμπερέστατον αὐτοῦ τῆς εἰκόνης ὁ φανεῖς ὄνειρος. Ἀκριβώσαντες [οὖν] αὐτὸν ἔκινον ὥστερ ἔμφανιν ἐν κατόπτρῳ θεασόμεθα.

⁶ Le sens de la métaphore est le même en *De fuga et inventione*, chap. 38 (= COHN-WENDLAND, 213, t. III, p. 155) = l'âme qui s'adonne à la science espère, par le miroir de son instruction, voir l'auteur de la science : ἀλλ'οὐκ ἐμέλλες, ὦ ψυχὴ προκόπτουσα καὶ τῇ τῶν ἐγκυκλίων ἐπιστήμῃ προπαιδευμάτων ἐμβαθύνουσα, καθάπερ διὰ κατόπτρου τῆς παιδείας τὸν αἴτιον τῆς ἐπιστήμης ἰδεῖν; cf. *De migratione Abrahami*, ch. XXXIV = COHN-WENDLAND, 190, t. II, p. 305. Ἀναχωρήσας γὰρ ὁ νοῦς καὶ τῶν αἰσθήσεων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα κατὰ τὸ σῶμα ὑπεξελθὼν ἑαυτῷ προσομιλεῖν ἀρχεται ὡς πρὸς κάτοπτρον ἀφορῶν ἀλήθειαν, καὶ ἀπορρυψάμενος πανθ' ὅσα ἐκ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις φαντασιῶν ἀπεμάρτατο τὰς περὶ τῶν μελλόντων ἀφευδεστάτας διὰ τῶν ὀνείρων μαντεῖας ἐνθουσιᾷ κτλ. « C'est alors que l'esprit (au cours d'un profond sommeil) se repliant sur lui-même et se soustrayant aux sensations et à tout ce qui vient du corps, commence à prendre contact avec lui-même et regarde la vérité comme en un miroir; purifié de tout

Le point de vue peut être inversé. C'est généralement le monde spirituel que l'on distingue comme en un miroir au travers des choses sensibles; mais l'Idée peut aussi être le miroir où se reflètent les réalités concrètes. Dans le traité *De la création du monde*, Philon commente le texte de la Genèse qui déclare en parlant de la formation de l'homme par Dieu : « Il le créa mâle et femelle. » Il s'agit là de l'homme générique; il est à la fois les deux sexes, bien que les individualités mâles et femelles n'existent pas encore. Philon explique :

De opif., chap. 24 : « Les particularités propres à chaque catégorie d'êtres se trouvent contenues dans le genre, et apparaissent comme en un miroir à ceux dont le regard est perspicace. ¹ »

C'est ici dans l'idée « d'homme » qu'il faut discerner l'image de ces deux réalisations concrètes, l'homme et la femme.

Il conviendrait de rappeler ici un passage que nous avons déjà cité ², tiré du traité *Sur la vie contemplative*. Les Ecritures sont comparables à un être vivant, composé d'un corps et d'une âme; notre âme rationnelle, si elle sait s'en servir comme d'un miroir, va au-delà des symboles et s'élève, au travers des choses visibles, jusqu'aux réalités invisibles (τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν) ³. Le sens de la comparaison est toujours le même : le symbole n'est que la représentation sensible de la réalité, et s'en distingue tout autant que les images que nous voyons apparaître dans les miroirs se distinguent de l'objet représenté. Elles n'en sont que la reproduction, un reflet sans réalité en soi.

Plotin

La manière dont Plotin a recours à la métaphore du miroir indique que le thème de la vision indirecte a été couramment utilisé jusqu'à une époque assez tardive. Le sens n'en a pas changé depuis Platon : ce que montre le miroir n'est qu'une illusion ⁴.

Au livre VI de sa troisième Ennéade, dans un chapitre qui traite de l'impassibilité des choses incorporelles (περὶ τῆς ἀπαθείας τῶν ἀσωμάτων), Plotin commente *le Timée*. La matière est le substrat des corps (ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη); en l'examinant, on s'aperçoit qu'elle est un non-être et qu'elle est impassible (τό τε μὴ εἶναι αὐτὴν καὶ τὸ τῆς

ce qui provient des représentations des sens, il s'adonne à la véritable divination de l'avenir que procurent les songes sous l'effet de l'inspiration divine. » Cf. encore *De opif.*, chap. 7-8 (= COHN-WENDLAND, 29-31, t. I, p. 9) : le soleil et la lune sont les reflets de l'image idéale du feu et de la lumière (εἰκόνα εἰκόνης).

¹ (= COHN-WENDLAND, 76, t. I, p. 25). Τὰ προσεχέστατα τῶν εἰδῶν ἐνυπάρχει τῷ γένει καὶ ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ διαφαίνεται τοῖς ὀξύ καθορᾶν δυναμένοις.

² Cf. ci-dessus, p. 109, n. 2.

³ *De vita contempl.*, chap. 10 = COHN-WENDLAND, 78, t. VI, p. 67.

⁴ Cf. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III, 2 (1903), p. 608, n. 2.

ὕλης ἀπαθὲς γνωσθήσεται); elle est incorporelle (ἄσώματος); elle n'a ni âme, ni intelligence, ni vie, ni forme, ni raison, ni limite, ni puissance (οὔτε δὲ ψυχὴ οὔσα οὔτε νοῦς οὔτε ζωὴ οὔτε εἶδος οὔτε λόγος οὔτε πέρας οὔτε δύναμις). Elle ne peut donc convenablement recevoir le nom d'être : on devrait mieux dire qu'elle est un non-être (μὴ ὄν). Elle est une image et un fantôme de la masse corporelle (εἰδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου). C'est ici qu'intervient la comparaison avec le miroir :

Enn. III, 6, 7 : « Elle ment (la matière) dans tout ce qu'elle paraît être (...) L'être qu'on imagine en elle est un non-être, semblable à un jeu fugitif; tout ce qu'on croit voir en elle se joue de nous et n'est qu'un fantôme dans un autre fantôme, exactement comme en un miroir où l'on voit l'objet apparaître ailleurs qu'à l'endroit où il est situé. En apparence, le miroir est plein d'objets et paraît tout avoir, mais il ne contient rien. « Ce qui entre dans la matière et en sort, ce sont des images et des fantômes d'êtres. » ¹ »

La matière se comporte donc exactement comme un miroir ², les réalités transcendantes ne s'y révélant que par des images « qui n'ont ni consistance, ni force, ni solidité » (ἀμενῆνὰ γὰρ καὶ ἀσθενῆ καὶ ἀντερεῖδον οὐκ ἔχοντα) ³. Aussi bien demeure-t-elle impassible : elle ne peut recevoir aucune influence des objets qui la pénètrent (δίεισιν), pas plus que le miroir n'en reçoit des images qu'il fait apparaître :

Ibid. : « Fragiles et fausses elles-mêmes, mensonges tombés sur un autre mensonge, (les images) laissent forcément la matière impassible, comme une vision de songe, comme un reflet sur l'eau

¹ Διὸ πᾶν ὃ ἂν ἐπαγγέλληται ψεύδεται (...) καὶ τὸ ὄν αὐτοῦ ἐν φαντάσει οὐκ ὄν ἐστίν, οἷον παῖγνιον φεῦγον· ὅθεν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἐγγίγνεσθαι δοκοῦντα παῖγνια, εἰδῶλα ἐν εἰδῶλῳ ἀτεχνῶς ὡς ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἰδρυμένον ἀλλαχοῦ φανταζόμενον. Καὶ πιμπλάμενον, ὡς δοκεῖ, καὶ ἔχον οὐδὲν καὶ δοκοῦν τὰ πάντα. Τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων μιμήματα καὶ εἰδῶλα κτλ. Cette dernière phrase est une citation de PLATON, *Timée*, 50 c.

² *Enn.* III, 6, 13. Il n'existe qu'une différence entre la matière et le miroir : celle-ci reste invisible tandis que le miroir apparaît aux yeux; c'est qu'il est une « forme » (εἶδος). La matière au contraire, n'étant pas une forme, échappe à la vue : elle se comporte comme l'air qui n'est pas visible quand même la lumière le pénètre, τὸ μὲν οὐν κάτοπτρον ἐνταῦθα καὶ αὐτὸ ἐνοράται· ἔστι γὰρ καὶ αὐτὸ εἶδος τι· ἐκεῖ δὲ οὐδὲν εἶδος ὄν αὐτὸ μὲν οὐχ ὁράται· ἔδει γὰρ αὐτὸ πρότερον καθ'αὐτὸ ὁρᾶσθαι· ἀλλὰ τοιοῦτόν τι πάσχει, οἷον καὶ ὁ ἀήρ φωτισθεὶς ἀφανὴς ἐστὶ καὶ τότε, ὅτι καὶ ἄνευ τοῦ φωτισθῆναι οὐχ ἑωράτο. Cf. *Enn.* III, 6, 18 : la matière n'offre aucune résistance; elle est toute passive; elle est une ombre et elle attend, prête à subir ce que voudra la cause active : ἡ δὲ ὕλη οὐδὲν ἔχουσα τὸ ἀντίκλιπτον, οὐ γὰρ ἔχει ἐνέργειαν οὔσα δὲ σκιά, ἀναμένει παθεῖν ὃ τι ἂν ἐθέλῃ τὸ ποιῆσον. Le propre de la matière c'est de paraître être : ainsi sa grandeur n'est qu'une grandeur apparente (τοῦτο δ'ἐμφανταζόμενον μέγα); elle ne peut que paraître (φαίνεσθαι) grande; elle ne contient qu'une image de la grandeur (τὸ τοῦ μεγάλου εἰδωλον). Cf. également *Enn.*, II, 4, 11 (cf. ARISTOTE, *Métaph.*, VII, 3). Voir encore *Enn.*, VI, 5, 8 : on voit l'idée se refléter sur la matière comme sur une surface liquide : ὥσπερ ἐν ὕδατι ἐνορᾶσθαι τῇ ὕλῃ τὴν ἰδέαν.

³ *Enn.*, III, 6, 7.

ou dans un miroir (et encore, dans ces comparaisons reste-t-il une ressemblance entre les apparences et les objets). ¹ »

Ce qu'on voit dans le miroir possède donc une ressemblance avec l'objet, mais ce n'est qu'une apparence sans réalité ². Tout dans le miroir n'est que mensonge. Plotin insiste avec complaisance sur cette idée :

Enn., III, 6, 13 : « Ce qui entre en elle (il s'agit des formes qui s'insèrent dans la matière) est un simulacre, un mensonge qui entre dans un autre mensonge. Y entre-t-il véritablement ? Comment serait-ce possible, alors qu'il ne lui est pas du tout permis de participer à la vérité, puisqu'il est essentiellement mensonger ? Ainsi la matière est une chose mensongère, dans laquelle les simulacres des essences entrent d'une façon mensongère, de la même façon que nous voyons dans un miroir les images des objets, juste le temps toutefois qu'on les y regarde. ³ »

Ce mensonge consiste en ce que les représentations qu'on voit apparaître dans un miroir semblent avoir une existence propre, alors qu'elles n'en ont point ; les images n'existent pas, et on ne saurait l'affirmer plus clairement :

Ibid. : « Personne ne croit que les choses qui apparaissent dans un miroir existent réellement, parce qu'elles passent, tandis que le miroir demeure et reste visible. ⁴ »

Telle est la nature de l'image : elle ne peut être par elle-même ⁵. Son existence est liée à celle du miroir. Enlevez celui-ci, l'image

¹ Ἀσθενὲς δὴ καὶ ψεῦδος ὃν καὶ εἰς ψεῦδος ἐμπέττον, οἷα ἐν ὀνείρῳ ἢ ὕδατι ἢ κατόπτρῳ ἀπαθῇ αὐτὴν εἶσεν ἐξ ἀνάγκης εἶναι· καίτοι ἔν γε τοῖς προειρημένοις ὁμοίωσις τοῖς ἐνορωμένοις ἐστὶ πρὸς τὰ ἐνορῶντα. Platon disait de la χῶρα, réceptacle universel, qu'elle ne pouvait être atteinte que « par une sorte de pensée bâtarde privée de sensation » (αὐτὸ δὲ μετ' ἀναίσθησias ἀπτόν λογισμῷ τινι νόθῳ) et il comparait cette pensée à la vision sans consistance d'un rêve (*Tim.* 52 b). Plotin reprend la même comparaison, en lui joignant celle du miroir et celle de l'eau, laquelle, par sa surface réfléchissante, joue le même rôle qu'un miroir.

² Cf. *Enn.*, IV, 3, 11. Ce que peut saisir le miroir, c'est l'apparence : ὧσπερ κάτοπτρον ἀρπάσαι εἶδος τι δυνάμενον.

³ Εἰσεῖσι δὴ τὸ εἰσὶν εἰδῶλον ὃν καὶ εἰς οὐκ ἀληθινὸν οὐκ ἀληθές. Ἄρ' οὖν ἀληθὺς; Καὶ πῶς, ὅ μὴδ' αὖθις ἀληθείας μετέχιν διὰ τὸ ψεῦδος εἶναι; Ἀρ' οὖν ψευδὺς εἰς ψεῦδος ἐρχεται καὶ παραπλήσιον γίνεται οἷον καὶ τὸ κάτοπτρον, εἰ ὁρῶτο τὰ εἰδῶλα τῶν ἐνορωμένων καὶ ἕως ἐνορᾷ ἐκεῖνα;

⁴ Ταύτη οὖν τὰ μὲν ἐν τοῖς κατόπτροις οὐ πιστεύεται εἶναι ἢ ἦττον, ὅτι ὁρᾶται τὸ ἐν ᾧ ἐστὶ καὶ μένει μὲν αὐτό, τὰ δὲ ἀπέρχεται.

⁵ Voir *Enn.*, III, 6, 14. « Ce qui est par nature destiné à exister dans une autre chose ne saurait exister sans cette chose ; or la nature de toute image est d'exister en une autre chose. Si l'image était une émanation des causes mêmes, elle pourrait subsister sans être en une autre chose ; mais comme ces causes demeurent en elles-mêmes, il faut bien, pour que leur image se reflète ailleurs, qu'il y ait une autre chose destinée à lui servir de lieu, bien qu'elle n'y entre pas réellement ; cette chose, toujours présente et pleine d'audace, comme une solliciteuse indigente, cherche à saisir de force, mais elle est trompée et ne saisit rien ; elle reste toujours pauvre et toujours en quête. Dès qu'elle existe, nous dit le mythe de Platon, elle sollicite :

disparaît¹; multipliez au contraire les miroirs : l'image à son tour se multiplie²; autant de miroirs, autant d'images. Après avoir montré que ce qui apparaît dans le miroir est mensonge (ψεῦδος)³, simulacre sans consistance (εἰδωλον ἄμορφον)⁴, illusion (φάντασμα)⁵, (παίγνιον)⁶, on ne saurait mieux prouver le caractère irréel de l'image qu'en montrant que son existence dépend entièrement du miroir et reste indépendante de l'objet qui s'y reflète.

Le Recueil Hermétique

On rencontre le thème de la vision indirecte au moyen d'un miroir dans deux passages du *Corpus Hermeticum*.

D'abord au XVII^e traité : ce court morceau contient la fin d'un dialogue entre le dieu Tat et un roi, peut-être Ammon⁷. La question porte sur les incorporels, τὰ ἀσώματα (εἶδη ? εἰδωλα ?)⁸.

Il veut montrer par là que sa nature est dénuée de tout bien. Un solliciteur n'exige pas qu'on lui donne tout ce qu'on possède : il se contente de ce qu'il peut prendre. Le mythe veut donc dire que les images qui apparaissent en elle sont bien différentes des réalités. » Τὸ γὰρ ἐν ἐτέρῳ πεφυκὸς γίνεσθαι ἐκείνου μὴ ὄντος οὐκ ἂν γένοιτο· τοῦτο γὰρ φύσις εἰκόνης τὸ ἐν ἐτέρῳ. Εἰ μὲν γάρ τι ἀπῆει ἀπὸ τῶν ποιούντων, καὶ ἀνευ τοῦ ἐν ἐτέρῳ ἦν ἂν. Ἐπεὶ δὲ μένει ἐκεῖνα, εἰ ἐμφαντασθήσεται ἐν ἄλλῳ, δεῖ τὸ ἄλλο εἶναι ἔδραν παρέχον τῷ οὐκ ἐλθόντι, τῇ δ' αὐτοῦ παρουσίᾳ καὶ τῇ τόλμῃ καὶ οἷον προσαιτήσῃ καὶ πενίᾳ οἷον βιασάμενον λαβεῖν καὶ ἀπατηθὲν τῇ οὐ λάψῃ, ἵνα μὲν ἡ πενία καὶ αἰεὶ προσαιτῇ. Ἐπεὶ γὰρ ἄρπαξ ὑπέστη, ὁ μὲν μῦθος αὐτὴν ποιεῖ προσαιτούσαν ἐνδεικνύμενος αὐτῆς τὴν φύσιν, ὅτι ἀγαθοῦ ἔρημος. Αἰτεῖ τε ὁ προσαιτῶν οὐχ ἃ ἔχει ὁ διδοὺς, ἀλλ' ἀγαπᾷ ὁ τι ἂν λάβῃ· ὥστε καὶ τοῦτο ἐνδείκνυσθαι, ὡς ἕτερον τὸ ἐν αὐτῇ φανταζόμενον.

¹ *Enn.* III, 6, 14. Τί οὖν; Μὴ οὐσης [ύλης] οὐδὲν ὑπέστη ἂν; Ἡ οὐδὲ εἰδωλον κατόπτρου μὴ ὄντος ἡ τινος τοιοῦτου.

² *Enn.* I, 1, 8 et VI, 4, 12. La comparaison va permettre à Plotin de résoudre le problème difficile des rapports de l'Un et du Multiple : de même qu'une image peut apparaître en plusieurs miroirs, toujours entière et identique à elle-même, l'Âme universelle se répand dans les divers corps sans se diviser, car chacun la possède dans sa totalité. Ainsi *Enn.*, VI, 4, 12 : Τὰ δὲ τῆς ψυχῆς ἅτε καὶ φύσεως ὄντα τῆς ἐτέρας δεῖ λαμβάνειν ὥς οὐκ ὄντος αὐτῆς τοῦ μὲν ἐν σώμασι, τοῦ δὲ ἐφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ ὅλου ἐν αὐτῷ καὶ ἐν πολλοῖς αὖ φανταζόμενον. « Quant au rapport de l'âme avec le corps (...) il faut bien comprendre que l'âme n'est pas en partie en elle-même et en partie dans les corps, mais qu'à la fois elle demeure tout entière en elle-même et qu'elle projette son image dans la multitude des corps (qui la reflètent comme des miroirs). » Cf. *Enn.*, I, 1, 8 : « L'âme est faite, dit Platon, d'une essence indivisible qui vient d'en haut, et d'une essence qui se divise dans les corps »; on peut l'entendre ainsi : on imagine qu'elle est présente aux corps, parce qu'elle les illumine (...) tandis qu'elle demeure immobile et ne donne d'elle que des reflets, qui sont comme les reflets d'un visage en plusieurs miroirs » : ἐκ τῆς ἀμερίστου, ψηλῇ, τῆς ἀνωθεν καὶ ἐκ τῆς περὶ τὰ σώματα μεριστῆς, [ἦν δὲ δεῖ νοεῖν οὕτω] ὅτι φαντάζεται τοῖς σώμασι παρεῖναι ἐλλάμπουσιν εἰς αὐτὰ (...) ἀλλὰ μένουσα μὲν αὐτῇ, εἰδωλα δὲ αὐτῆς διδοῦσα, ὥσπερ πρόσωπον ἐν πολλοῖς κατόπτροις.

³ *Enn.*, III, 6, 7 et 13. Cf. ci-dessus, p. 123.

⁴ *Enn.*, III, 6, 7.

⁵ *Enn.*, VI, 4, 12; III, 6, 13.

⁶ *Enn.*, III, 6, 7.

⁷ Voir ed. Nock-Festugière. *CUF*, t. II, p. 242.

⁸ *Ibid.*, p. 243, n. 1.

Traité XVII : « Si tu réfléchis, ô roi, tu verras que parmi les corps aussi il existe des incorporels.

» — Lesquels ? dit le roi.

» — Les corps qui apparaissent dans les miroirs ne te semblent-ils pas être incorporels ?

» — Si fait, ô Tat... ¹ »

C'est toujours la même constatation : les représentations qui apparaissent dans les miroirs n'ont pas de consistance ; elles ne sont qu'une réflexion. La comparaison avec le miroir va servir en effet d'illustration à cette idée, toute platonicienne, que le monde sensible et le monde intelligible se réfléchissent réciproquement l'un dans l'autre : « Ainsi les incorporels se *réfléchissent-ils* dans les corps et les corps dans les incorporels, c'est-à-dire le monde sensible se *réfléchit* dans l'intelligible et le monde intelligible dans le sensible. ² »

On rapprochera de ce texte un passage de l'*Asclepius* qui oppose également à la réalité corporelle de l'objet son image qui apparaît dans le miroir. L'auteur se livre à des considérations toutes néoplatoniciennes sur la nature du *cosmos* : les phénomènes sont les reflets des Idées, et peuvent, tout en appartenant à un même type générique, se différencier entre eux ³. Ainsi en est-il des transformations continues qui se

¹ *Εἰ δὲ νοεῖς, ἔστιν, ὃ βασιλεῦ, καὶ σωμάτων ἀσώματα. — Ποῖα; ἔφη ὁ βασιλεὺς. — Τὰ ἐν τοῖς ἐσόπτροις φαινόμενα σώματα οὐ δοκεῖ σοι ἀσώματα εἶναι; — Οὕτως ἔχει, ὦ Τάτ.*

² *Ibid.* Οὕτως ἀνταναικλάσεις εἰσὶ τῶν ἀσωμάτων πρὸς τὰ σώματα, καὶ τῶν σωμάτων πρὸς τὰ ἀσώματα, τούτῃ τοῦ αἰσθητοῦ πρὸς τὸν νοητὸν κόσμον καὶ τοῦ νοητοῦ πρὸς τὸν αἰσθητόν.

³ *Asclepius*, chap. 35. « Dans chaque genre de vivants, Asclépius, de quelque vivant qu'il s'agisse, mortel ou immortel, raisonnable ou sans raison, doué d'âme ou sans âme, chaque individu, selon le genre auquel il appartient, porte l'image de son genre. Et, bien que tout genre d'être vivant possède entièrement la forme propre de son genre, les individus n'en diffèrent pas moins entre eux à l'intérieur de cette même forme : par exemple, bien que le genre humain n'ait qu'une forme commune, en sorte qu'on peut reconnaître un homme à son seul aspect, les individus n'en diffèrent pas moins entre eux à l'intérieur de cette même forme. En effet, le type idéal, qui vient de Dieu, est incorporel, et aussi tout ce qui est appréhendé par l'esprit (...) Le type générique demeure immuable, bien qu'il engendre hors de soi autant de copies de lui-même, en aussi grand nombre et aussi diverses, que la révolution du monde comporte de moments, car le monde change au cours de sa révolution ; tandis que le type ne change pas et n'a pas de révolution. Ainsi les formes de chaque genre demeurent-elles immuables tout en comportant des différences à l'intérieur de ce même type qui lui est propre. » *Unumquodque enim genus animalium, o Asclepi, cuiuscumque vel mortalis vel immortalis vel rationalis [vel irrationalis], sive sit animans sive sine anima sit, prout cuique est genus, sic singula generis sui imagines habent. Et quamvis unumquodque animalis genus omnem generis sui possideat formam, in eadem forma singula tamen sui dissimilia sunt, ut hominum genus, quamvis sit uniforme, ut homo dinosci ex aspectu possit, singuli tamen in eadem forma sui dissimiles sunt. Species enim, quae divina est incorporealis est, et quicquid mente comprehenditur(...) Species ergo permanet ex se totiens partiens imagines tantas tamque diversas, quanta habet conversio mundi momenta, qui mundus in conversione mutatur ; species vero nec mutatur nec convertitur. Sic generum singulorum formae sunt permanentes in eadem sua forma dissimiles. L'idée est celle-ci : le genre est distinct des individualités comme l'objet est distinct des multiples images qui peuvent en*

font dans le monde : « Le ciel est humide ou sec, froid ou chaud, clair ou brouillé, autant de changements d'aspects qui se font à l'intérieur d'un même type uniforme. ¹ » Il en est de même de la terre selon les saisons, et du feu :

Asclepius, chap. 36 : « Le feu connaît mainte transformation divine. En effet, les figures du soleil et de la lune revêtent aussi toutes sortes d'aspects : elles ressemblent d'une certaine manière à nos miroirs qui renvoient les copies des images avec un éclat rival. ² »

Comme le fait remarquer ici le P. Festugière, la comparaison porte moins sur le fait qu'on ne voit dans le miroir qu'une réflexion, que sur le grand nombre de ses variations apparentes ³; le miroir change d'aspect selon les divers objets qui s'y reflètent. Ainsi en est-il des éléments du *cosmos* : le feu, la terre, le ciel subissent des transformations multiples, transformations sans doute qui ne sont pas essentielles, mais qui abusent nos sens. Nous retrouvons impliquée cette idée que l'image n'a qu'une apparence trompeuse, par opposition à la réalité de l'objet. Comme le dit très bien le texte : dans un miroir, ce sont des copies d'images (*imaginum similitudines*) qui apparaissent.

L'idée que le miroir n'offre qu'une vision indirecte de la réalité n'avait pas seulement été mise en valeur par quelques sectateurs, philosophes ou mystiques, de la doctrine platonicienne. Le thème semble avoir été familier aux prédicateurs de la diatribe cynico-stoïcienne, ainsi que le révèle la lecture de Plutarque, de Sénèque surtout. L'étude de la métaphore du miroir chez ces deux auteurs servira à montrer que nous avons affaire à un thème qui s'était répandu dans un large public.

Plutarque

C'est au stoïcisme populaire qu'appartient cette notion que Dieu est visible dans ses œuvres. La métaphore du miroir vient souvent rendre cette idée plus concrète : nous voyons Dieu dans ses œuvres comme en un miroir ⁴. C'est ainsi que le soleil est l'image visible du Dieu invisible.

apparaître dans différents miroirs (cf. PHILON, *De opif.*, chap. 24, ci-dessus, p. 122). La comparaison avec le miroir, qui est ici implicite, ne sera exprimée qu'au chap. 36.

¹ *Asclepius*, chap. 36 (= NOCK-FESTUGIÈRE, *CUF*, t. II, p. 346) : *Caelum umescens vel arecens vel frigesens vel ignescens vel clarescens vel sordescens — in una caeli specie haec sunt, quae saepe alternantur, species.*

² *Ibid.*, p. 346-347. *Ignis conversiones plurimas atque divinas. Solis etenim et lunae et omniformes imagines sunt; sunt enim quasi speculorum nostrorum similes imaginum similitudines aemulo splendore reddentium.*

³ *Ibid.*, p. 394, n. 312.

⁴ Nous avons déjà rencontré ce thème chez Philon, cf. ci-dessus, p. 120.

Ad princ. iner., chap. 5 (= *Mor.*, 781 F) : « Il (Dieu) a placé dans le ciel une très belle image de ce qu'il est, le soleil, qui est comme la représentation qu'offre un miroir à ceux qui peuvent le contempler par cet intermédiaire...¹ »

Le pythagoricien Philolaos donnait cette définition du soleil :

De plac. phil. XX, 7 (= *Mor.*, 890 B) : « C'est un disque de verre qui reçoit l'éclat du feu cosmique et nous en renvoie la lumière; si bien que l'on distingue trois parties dans le soleil : d'abord le feu céleste, puis son éclat et la réflexion semblable à celle d'un miroir; enfin les rayons du soleil qui sont dispersés par ce miroir sur notre terre : c'est cette réflexion que nous appelons soleil, et qui n'est que l'image d'une image.² »

Nos sens nous abusent, semble-t-il dire. On voit dans le soleil une cause agissante, une source de lumière et de chaleur : en fait il n'a pas d'activité propre; il n'est qu'un miroir, ce qu'on en voit n'est qu'une image, et ses rayons ne sont qu'une réflexion; mais par lui nous distinguons l'éclat du feu cosmique. Que ce soit donc sur le plan philosophique ou sur le plan purement physique, le soleil joue le même rôle : il est la représentation visible d'un monde supérieur inaccessible aux sens.

Le *De Iside et Osiride* contient un passage particulièrement intéressant pour nous, sur lequel nous aurons à revenir. Nous y trouvons, en plus du thème stoïcien de la vision de Dieu au moyen d'un miroir, cette idée que les choses créées sont une « énigme du divin »³.

De Is. et Os., 76 (= *Mor.*, 382 A) : « Si les plus célèbres de nos philosophes ont estimé qu'il ne fallait ni mépriser, ni négliger l'image quelque peu obscurcie de la divinité (αἰνιγμα τοῦ θεοῦ) qu'ils distinguaient dans les choses qui n'ont ni âme ni corps, combien sont plus dignes d'amour, me semble-t-il, les particularités des natures douées de sensibilité, et qui ont âme, passion, caractère — non qu'il faille honorer ces êtres pour eux-mêmes : c'est le divin que l'on honore par eux, dont ils sont, par leur nature même, des miroirs beaucoup plus clairs, étant l'ouvrage et l'œuvre de Dieu qui gouverne tout.⁴ »

¹ Ὁ ἥλιον ἐν οὐρανῷ μίμημα τὸ περικαλλὲς αὐτοῦ δι' ἐσόπτρου εἰδῶλον ἀναφαίνεται τοῖς ἐκείνων ἐνορᾶν δι' αὐτοῦ δυνατοῖς...

² Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος, ὑαλοειδῆ, δεχόμενον μὲν τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ πυρὸς τὴν ἀνταύγειαν, διηθουῖντα δὲ πρὸς ἡμᾶς τὸ φῶς, ὥστε προσεικέναι ἥλιῳ τὸ ἐν τῷ οὐρανῷ πυρῶδες, τὸ τε δὴ ἀπ' αὐτοῦ [πυρροειδές] καὶ ἐσοπτροειδές· καὶ τρίτον, τὴν ἀπὸ [τοῦ] ἐσόπτρου κατ' ἀνάκλασιν διασπειρομένην πρὸς ἡμᾶς αὐγὴν· καὶ γὰρ ταύτην προσαγορεύομεν ἥλιον, οἷον εἰδῶλον εἰδῶλου.

³ Cf. ci-dessous, p. 145.

⁴ Εἴπερ οὖν οἱ δοκιμώτατοι τῶν φιλοσόφων οὐδ' ἐν ἀψύχῳ καὶ ἀσωμάτῳ πράγμασιν αἰνιγμα τοῦ θεοῦ κατιδόντες ἤξιον ἀμελεῖν οὐδὲν οὐδ' ἀτιμάζειν, ἐτι μᾶλλον, οἶμαι, τὰς ἐν αἰσθανομέναις καὶ ψυχῇ ἐχούσαις καὶ πάθος καὶ ἦθος φύσειν ἰδιότητος [κατὰ τὸ εἰκόσ] ἀγαπητέον [οὖν] οὐ ταῦτα τιμῶντας, ἀλλὰ διὰ τούτων τὸ θεῖον ὡς ἐναργεστέρων ἐσόπτρων καὶ φύσει γεγονότων, ὡς ὄργανον ἢ τέχνην δεῖ τοῦ πάντα κοσμοῦντος θεοῦ νομίζειν.

Dieu est visible dans ses œuvres, plus ou moins distinctement selon le degré de perfection de celles-ci : la création inanimée en offre une image obscure (ἀνίγμω), tandis que les êtres vivants, étant plus achevés, sont un miroir beaucoup plus clair de sa divinité. On rejoint ici le premier thème signalé, qui mettait en valeur la clarté du miroir; on reste toutefois sur le plan d'une connaissance indirecte de Dieu, dans le sens où l'entendait le stoïcisme : l'image qu'offre le miroir, si nette soit-elle, n'en reste pas moins une représentation de la réalité, et non la réalité elle-même.

Plutarque parle ailleurs de l'Amour céleste, qui cherche à nous initier aux réalités divines; il se comporte envers nous comme un maître de géométrie qui désire faire comprendre à des enfants ce que sont les essences incorporelles : pour leur expliquer ce qu'est une sphère, un cube, un dodécaèdre, il leur en présente des reproductions visibles (ὁρατὰ μιμήματα). Ainsi fait l'Amour céleste :

Amat., 19 (= *Mor.*, 765 A-B) : « Eros confectionne pour nous des miroirs; beaux, il représentent la beauté; mortels, le divin; sensibles, les réalités impossibles; matériels, les réalités intelligibles; par leurs formes, leurs couleurs, leur apparence, il révèle des réalités resplendissantes et cherche à entraîner doucement notre mémoire en l'enflammant au préalable par leur moyen.¹ »

Le thème du monde sensible, image du monde supérieur inaccessible aux sens, est évidemment renouvelé de Platon, mais il reste toutefois dans la ligne de la doctrine stoïcienne de la vision de la divinité au travers de ses œuvres. Nous constatons une fois de plus que cette vision indirecte est comparée à celle que procure un miroir : le monde matériel est un miroir du monde intelligible, entendons qu'il n'en donne qu'une reproduction sensible, tout en restant distinct de lui, de même que les figures géométriques ne sont que les représentations visibles des essences incorporelles, sans pour autant être confondues avec elles. Encore une fois, le miroir ne montre pas l'objet lui-même, mais seulement son image.

La métaphore du miroir peut également servir à illustrer le problème des relations qui unissent l'âme à l'esprit :

De genio Socratis, chap. 22 (= *Mor.*, 591 E) : « La partie qui est enfouie au fond de l'être, on l'appelle l'âme; celle qui est exempte de corruption, la plupart des gens l'appellent esprit, et ils pensent qu'elle se trouve en eux, comme (ils pensent aussi que) sont dans les miroirs les objets qui y apparaissent par réflexion; ceux qui

¹ ὥς δὲ γεωμέτραι παισὶν οὕτω δυνάμενοι ἐφ' ἑαυτῶν τὰ νοητὰ μιμήσθαι τῆς ἀσωμάτου καὶ ἀπαθούς οὐσίας εἶδη, πλάττοντες ἀπτά καὶ ὁρατὰ μιμήματα σφαιρῶν καὶ κύβων καὶ δωδεκαέδρων προτείνουσιν· οὕτως ἡμῖν ὁ οὐράνιος Ἔρως ἔσοπτρα καλῶν καλὰ, θνητὰ μέντοι θεῶν, παθητὰ καὶ νοητῶν αἰσθητὰ μηχανώμενος ἐν τε σχήμασι καὶ χρώμασι καὶ εἶδει νέων ὥρᾳ στίλβοντα δέκνυσσι, καὶ κινεῖ τὴν μνήμην ἀτρέμα διὰ τούτων ἀναφλεγόμενην τὸ πρῶτον.

comprennent mieux sa nature exacte voient qu'elle est extérieure et l'appellent le « démon ». ¹

Ce n'est que par pure illusion, semble dire Plutarque, illusion d'ailleurs qui ne peut rendre dupes que des gens mal éduqués, qu'on croit parfois que les images sont dans les miroirs; elles n'y font au contraire qu'apparaître par réflexion (κατ'ἀνταύγειαν). Ainsi en est-il de la nature de l'esprit : c'est à tort qu'on croit qu'il est en nous; il nous est extérieur; il est comme la réflexion en l'homme de ce génie divin que Socrate appelait le « démon ».

Dans ses *Propos de table*, Plutarque aborde directement la question de la nature de l'âme; le problème se présente autrement que dans le texte précédent; l'opinion courante cette fois est que l'âme n'a pas de réalité propre, mais qu'elle n'est qu'une sorte d'épiphénomène du corps :

Quaest. conviv., V, 1 (= *Mor.*, 672 E) : « Tu me semblais autrefois ne point du tout partager, ni même approuver l'opinion de ceux qui n'accordaient à l'âme aucune jouissance, aucun plaisir, ni aucun désir propres, pensant simplement qu'elle n'était que la compagne du corps dont elle partageait complaisamment les douleurs et les joies, ne recevant, tels un morceau de cire ou un miroir, que des images et des représentations des choses corporelles. » ²

L'âme ne ferait qu'accompagner le corps, sans avoir de réalité propre : c'est en cela qu'elle ressemble aux images qui apparaissent dans un miroir. On le voit encore, ce que montre un miroir n'existe pas réellement : on notera dans les textes que nous venons de citer, l'abondance et la variété des expressions qui traduisent cette idée : dans un miroir on voit apparaître une reproduction (εἰδωλον) ³, une imitation (μίμημα) ⁴, une image (εἰκών) ⁵.

¹ Τὸ μὲν οὖν ὑποβρύχιον ἐν τῷ σώματι φερόμενον ψυχὴ λέγεται· τὸ δὲ φθορᾶς λειφθέν, οἱ πολλοὶ Νοῦν καλοῦντες, ἐντὸς εἶναι νομίζουσιν αὐτῶν ὥσπερ ἐν τοῖς ἐσόπτροις τὰ φαινόμενα κατ' ἀνταύγειαν. Οἱ δ' ὀρθῶς ὑπονοοῦντες, ὡς ἐκτὸς ὄντα, Δαίμονα προσαγορεύουσι.

² Πάλαι γε μὴν ἐδόκεις μὴ πᾶν τι συμφέρεσθαι μὴδ' ἐπαίνειν τοὺς οὐδὲν ἴδιον τῇ ψυχῇ τερπνὸν οὐδὲ χαρτὸν οὐδὲ αἰρετὸν ὄλως, ἀλλ' ἀτέχνως τῷ σώματι παραζῶσαν αὐτὴν οἰομένους τοῖς ἐκείνου συνεπιμειδίαν πάθεσι, καὶ πάλιν αὖ συνεπισκυθρῶπάειν, ὥσπερ ἐκμαγεῖον, ἢ κάτοπτρον, εἰκόνας καὶ εἰδῶλα τῶν ἐν σαρκὶ γινόμενων αἰσθήσεων ἀναδεχομένην.

³ Cf. *De plac. phil.* XX, 7 (= *Mor.* 890 B). Cf. ci-dessus, p. 128, *Ad princip. iner.*, 5 (= *Mor.*, 781 F), cf. ci-dessus p. 128 (noter l'expression : δι' ἐσόπτρου εἰδῶλον ἀναφαίνεται : dans un miroir, c'est une reproduction qui apparaît), *Quaest. conviv.*, V, 1 (= *Mor.*, 672 c), cf. ci-dessus, n. 2.

⁴ *Amat.*, 19 (= *Mor.*, 765 AB), cf. ci-dessus, p. 129; *Ad princip. iner.*, 5, p. 128.

⁵ *Quaest. conviv.*, V, 1 (= *Mor.*, 672 c); cf. ci-dessus. Il conviendrait de citer d'autres textes, peut-être moins significatifs, mais qui se rattachent pourtant d'une manière ou d'une autre au thème de la vision indirecte. Ainsi, *De facie lunae*, 3 (= *Mor.*, 920 F), les phases de la lune ne sont que l'image des grandes marées : λέγει γὰρ ἀνὴρ, εἰκόνας ἐσοπτρικὰς εἶναι καὶ εἰδῶλα τῆς μεγάλης θαλάσσης ἐμφαινόμενα τῇ σελήνῃ τὸ καλούμενον πρόσωπον. cf. *Conj. praecepta*, 14 (= *Mor.*, 139 F) : la femme doit être le miroir par lequel on contemple l'image du mari : même si ce miroir est orné de pierres précieuses, il est sans valeur s'il ne renvoie pas d'image semblable au modèle; ainsi en est-il d'une femme riche : elle n'est d'au-

Sénèque

Sénèque consacre tout un chapitre de son traité des *Questions naturelles* à la recherche d'une explication touchant à la nature de l'arc-en-ciel, et aux conditions de son apparition. Reprenant la comparaison d'Anaxagore ¹, il le définit comme étant la réflexion du soleil sur un nuage qui joue le rôle de miroir ². L'arc-en-ciel, lui, n'est qu'une

cune utilité si elle ne produit pas une vie semblable à celle de son mari, ὥσπερ ἐσόπτρου κατεσκευασμένου χρυσῷ καὶ λίθοις ὄφελος οὐδὲν [ἔστιν], εἰ μὴ δείκνυσσι τὴν μορφὴν ὁμοίαν, οὕτως οὐδὲ πλουσίας γαμετῆς ὄνησις, εἰ μὴ παρέχει τὸν βίον ὁμοιον τῷ ἀνδρὶ καὶ σύμφωνον τὸ ἦθος. Εἰ χαίροντος μὲν, εἰκόνα σκυθρωπὴν ἀποδίδωσι τὸ ἔσοπτρον, ἀχθόμενον δὲ καὶ σκυθρωπάζοντος, ἰλαρὰν καὶ σεσηρῖσαν, ἡμαρτημένον ἔστί καὶ φαῦλον. Οὐκοῦν καὶ γυνὴ φαῦλος καὶ ἀκαιρος, ἡ παίζειν μὲν ὠρμημένον καὶ φιλοφρονεῖσθαι τοῦ ἀνδρός, ἐσχυρωπακνῖα, σπουδάζοντος δὲ παίζουσα καὶ γελῶσα. Cf. également *Apophthegmata inil.* (= *Mor.*, 172 d) : les actions de chaque individu sont le reflet de sa pensée (texte cité ci-dessus, p. 99, et PSEUDO-PLUT., *Epist.*, III, 5 (= AETIUS, *De plac. philos.*, III, 5, 11) cité ci-dessus, p. 20, n. 2 : l'arc-en-ciel, selon ANAXAGORE, est l'effet d'une réflexion (ἀνάκλασις) de la lumière solaire sur un nuage dense (notons toutefois que dans ce dernier texte, il est moins question de la formation d'une image que d'un jeu de lumière où intervient la surface réfléchissante d'un miroir); cf. encore *Epist.*, IV, 14-15 (= AETIUS, *De plac. philos.*, IV, 14, 2 = STOBÉE, *Floril.*, I, 52 = DIELS, *Doxographi graeci*, 1879, p. 405) où il est question des diverses théories proposées pour expliquer la réflexion des miroirs : pour EMPÉDOCLE, l'image est une émanation des miroirs (cf. RITTER et PRELLER, *Hist. Phil. Graec.*, § 166); pour DÉMOCRITE (cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.*, IX, 19) et EPICURE (*Epist.*, I dans DIOGÈNE LAËRCE, X, 46 ss; cf. LUCRÈCE, *De natura rerum*, IV, 230 s), un reflet parti de l'objet lui-même; pour les disciples de Pythagore, un retour du regard sur lui-même. Περὶ κατοπτρικῶν ἐμφάσεων. Ἐμπεδοκλῆς κατὰ ἀπορροίας τὰς συνισταμένας μὲν ἐπὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κατόπτρου, τελειουμένας δὲ ὑπὸ τοῦ ἑκκρινόμενου ἐκ τοῦ κατόπτρου πυρῶδους καὶ τὸν προκείμενον ἀέρα, εἰς ὃν φέρεται τὰ βέλματα, συμμεταφέροντος. Δημόκριτος Ἐπίκουρος τὰς κατοπτρικός ἐμφάσεις γίνεσθαι κατ'εἰδῶλον ὑποστάσεις, ἅτινα φέρεσθαι μὲν ἀφ' ἡμῶν, συνίστασθαι δὲ ἐπὶ τοῦ κατόπτρου κατὰ ἀντιπεριστροφὴν. Οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου κατ'ἀντανάκλασις τῆς ὀψεως. Φέρεσθαι μὲν γὰρ τὴν ὄψιν τεταμένην ὥς ἐπὶ τὸν χαλκόν, ἐντυχοῦσαν δὲ πυκνὸν καὶ λείω πληχθεῖσαν ὑποστρέφειν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτὴν ὁμοίον τι πάσχουσαν τῇ ἐκτάσει τῆς χειρὸς καὶ τῇ ἐπὶ τὸν ὦμον ἀντεπιστροφῇ. Δύναται τις πᾶσι τούτοις τοῖς κεφαλαίοις χρῆσθαι ἐπὶ τοῦ πῶς ὁρῶμεν. Cf. *Pap. oxyrh.*, 1609, XIII, 94, cité ci-dessus, p. 21, n. 4. On remarque les termes qui reviennent : reflet (ἐμφασις), reproduction (εἰδῶλον), réflexion (ἀντανάκλασις). Tous ces textes distinguent bien d'une part l'objet, d'autre part l'image qui en apparaît dans le miroir.

¹ Cf. ci-dessus, p. 20, n. 2.

² *Quaest. nat.*, I, 3, 11-13. « Cela ne fait de doute pour personne, que l'arc-en-ciel est l'image du soleil, reçue dans un nuage concave et chargé de pluie. La preuve en est qu'il se montre toujours à l'opposé du soleil, en haut du ciel ou en bas, suivant que l'astre s'abaisse ou s'élève, se mouvant en sens inverse, car il monte quand il descend et descend quand il monte. » *Illud esse dubium nulli potest, quin arcus imago solis sit, rosida et cava nube concepta; quod ex hoc ibi appareat, nunquam non adversa soli est, sublimis aut humilis, prout ille se submitit aut sustulit; in contrarium motu, illo enim descendente altior est, alto depressior.* Quant à la variété des teintes, poursuit Sénèque, elle vient de ce que les unes sont empruntées au soleil, les autres au nuage même. Un seul coquillage ne produit-il pas plusieurs sortes de pourpre ? « Il n'y a donc pas lieu de s'étonner, lorsqu'il y a deux choses — le soleil et un nuage, c'est-à-dire un corps et un miroir — qu'il puisse se refléter une si grande variété de couleurs. » *Non est ergo mirum, cum duae res sint, sol et nubes, id est corpus et speculum, si tum multa genera colorum exprimuntur*; cf. encore I, 4, 1; I, 15, 13.

image; la preuve en est qu'il apparaît et disparaît subitement :

Quaest. nat., I, 4, 2 : « Or rien n'est aussi vite renvoyé qu'une image l'est par un miroir; en effet, le miroir ne fait pas l'objet, mais il le montre. ¹ »

Nous retrouvons cette même idée, que nous avons déjà relevée tant de fois ailleurs : l'image est sans consistance; produite comme par enchantement, elle n'a pas de réalité propre. Insistant sur ce point Sénèque poursuit :

Ibid., I, 6, 4 : « C'est là une propriété des miroirs; l'image ne s'y élabore pas partie après partie; elle est immédiatement totale et s'efface aussi brusquement qu'elle s'est montrée. Pour qu'elle naisse et pour qu'elle disparaisse, il suffit de présenter et d'écarter l'objet. Il n'y a donc pas dans ce nuage une substance propre, et l'arc n'est pas un corps; c'est un *mensonge*, une *ressemblance sans réalité*. ² »

Ainsi en est-il de l'arc-en-ciel : il n'est qu'une illusion d'optique. Sénèque l'affirme nettement, recourant une fois de plus à la comparaison avec le miroir. On ne saurait cette fois opposer plus distinctement la réalité à l'image qui en apparaît dans le miroir :

Ibid., I, 15, 7-8 : « Nous n'admettons pas qu'il y ait dans un arc-en-ciel (...) une matière qui lui soit propre. A notre avis c'est là le trompe-l'œil d'un miroir qui ne fait que simuler un corps étranger. En effet l'objet montré par un miroir n'y est pas en réalité. S'il y était il n'en sortirait pas; il ne serait pas instantanément caché par une autre image et l'on n'y verrait point des formes innombrables s'évanouir et reparaitre tour à tour. Qu'est-ce à dire sinon que ce sont des simulacres, une vaine imitation des corps réels ? ³ »

Le problème de la réflexion des miroirs a toujours préoccupé les Anciens ⁴. On sait bien se servir d'un miroir : il suffit de se placer

¹ *Nihil autem tam cito redditur quam a speculo imago; non enim facit quidquam, sed ostendit.*

² Trad. P. OLTRAMARE, *CUF* (coll. Budé), t. I, p. 32 : *Proprium enim est speculi hoc, quod non per partes struitur quod apparet, sed statim totum sit. Aequè cito omnis imago in illo aboletur quam ponitur. Nihil enim aliud ad ista efficienda vel removenda opus est, quam ostendi et abduci. Non est propria in ista nube substantia, nec corpus; sed mendacium, et sine re similitudo.*

³ *Ibid.*, p. 44 : *Nobis non placet, in arcu (...) subesse aliquid corporis certi. Nihil enim judicamus in speculis, nisi fallaciam esse, nihil aliud quam alienum corpus mentientibus. Non enim est in speculo, quod ostenditur. Alioquin non exiret, nec alia protinus imagine obduceretur, nec innumerabiles modo interirent, modo exciperentur formae. Quid ergo? Simulacra ista sunt, et inanis verorum corporum imitatio.*

⁴ Cf. ci-dessus, p. 116, n. 3, et 130, n. 5. On rapprochera également des textes de SÉNÈQUE que nous citons ce passage de l'*Apologie* d'APULÉE (chap. XV) : « Il ne faut pas seulement dans un miroir examiner sa propre ressemblance, mais aussi

devant lui ¹, pas trop loin ²; le miroir reflète en effet tout ce qu'on lui présente ³, et s'il y a plusieurs miroirs, on compte autant d'images ⁴. Quant à la cause de la réflexion, seuls les savants la connaissent ⁵. Encore leurs avis sont-ils partagés :

Ibid., I, 5, 1 : « Sur les miroirs, deux opinions ont cours. Les uns pensent qu'on y voit des simulacres, c'est-à-dire des formes émanant de nos propres corps et détachés d'eux. D'autres veulent

la raison de cette ressemblance (*verum etiam ipsius similitudinis rationem considerare*) : est-il vrai, comme le déclare Epicure, que des images partent de nous comme de légers tissus se détachant des corps en un écoulement ininterrompu, et que, quand elles rencontrent une surface dure et polie, elles rebondissent sous le choc et, renvoyées en arrière, apparaissent en sens inverse ? Ou, comme le soutiennent d'autres philosophes, sont-ce nos propres rayons, soit émanés du centre de notre œil et mêlés à la lumière du dehors de manière à ne faire qu'un avec elle, comme le pense Platon, soit simplement issus des yeux et n'ayant besoin d'aucun appui extérieur, selon l'opinion d'Archytas, soit maintenus par la pression de l'air, comme le supposent les stoïciens, sont-ce ces rayons, qui, quand ils tombent sur un corps solide, brillant et poli, rebondissent suivant un angle égal à leur angle d'incidence, reviennent à la face d'où ils sont partis, et figurent à l'intérieur du miroir ce qu'ils touchent et voient au dehors ? » Num, ut ait Epicurus, *profectae a nobis imagines velut quaedam exuviae iugi fluore a corporibus manantes, cum leve aliquid et solidum offenderunt, illisae reflectantur et retro expressae contraversim respondeant, an, ut alii philosophi disputant, radii nostri seu mediis oculis prolinquiati et lumini extrario mixti atque ita uniti, ut Plato arbitratur, seu tantum oculis profecti sine ullo foris amminiculo, ut Archytas putat, seu intentu aëris coacti, ut Stoici rentur, cum alicui corpori inciderunt spisso et splendido et levi, paribus angulis quibus inciderant resultant ad faciem suam reduces atque ita, quod extra tangant ac visant, id intra speculum imaginentur*. Nous avons déjà reconnu dans ce passage des lieux communs de la philosophie populaire (cf. ci-dessus, p. 101, n. 4).

¹ *Quaest. nat.* I, 5, 9 : Le miroir ne réfléchit que les objets qu'il a devant lui, *quia nec a speculo quidem imago redderetur nisi adverso*.

² *Quaest. nat.* I, 13, 2 : Les miroirs, s'ils sont trop éloignés de nous, ne rendent pas nos traits, le rayon visuel n'ayant pas la force de répercussion : *quia apud nos quoque specula, cum a nobis procul abducta sunt, faciem non reddunt, quia acies nostra non habet usque ad nos recursum*.

³ *Quaest. nat.*, I, 13, 1 : Peu importe en effet ce qu'on met en présence du miroir : il reflète tout ce qu'on lui montre : *nihil enim refert quid sit, quod speculo ostendatur : quidquid enim videt, reddit*.

⁴ *Quaest. nat.*, I, 5, 5 : « Rapprochez plusieurs miroirs, ils ne confondront pas leurs reflets en un seul ; mais chaque miroir partiel renfermera en soi l'image de l'objet opposé. Souvent, d'une quantité de petits miroirs on en forme un seul : placez un homme vis-à-vis, il vous semble voir tout un peuple, parce que chaque fragment renvoie une figure distincte. On a beau joindre et adapter ensemble ces fragments, ils n'en produisent pas moins des images séparées. » *Deinde inter se specula coniunge : in unam imaginem non coibunt ; sed quaeque particula in se rei similitudinem claudet. Sunt quaedam specula ex multis minutis composita ; quibus si unum ostenderis hominem, populus apparet, unaquaque parte faciem suam expriment. Haec cum sint coniuncta et simul collocata, nihilominus seducunt imagines suas*. Cf. I, 3, 6 : autant de miroirs, autant d'images du soleil : *totidem specula (...)* *totidem solis facies*. Cf. ci-dessus, p. 125.

⁵ *Ad Lucil.*, LXXXVIII (coll. Nisard, p. 731) : Le philosophe sait encore ce que produit la représentation d'un objet dans le miroir : *quae causa in speculo imagines exprimat, sciet sapiens*.

qu'on y perçoive, non des images, mais les corps mêmes, attendu que le rayon visuel est renvoyé et réfléchi sur lui-même.¹ »

Sénèque raille volontiers toutes ces vaines élucubrations philosophiques² :

Quaest. nat., I, 17, 1 : « Maintenant on peut rire de voir les philosophes disserter sur les propriétés des miroirs et rechercher pourquoi ils nous renvoient notre figure en la tournant de notre côté; pourquoi la nature, après avoir créé les corps réels, a voulu qu'on en pût regarder aussi le simulacre.³ »

Ce qu'il importe de connaître, c'est que les miroirs sont trompeurs et qu'ils ne montrent de la réalité que des « *imagines* » ou des « *simulacra* ». Platon disait : des εἰδωλα. Le choix des épithètes est significatif : l'image du miroir est « trompeuse » (*falsa*)⁴, « point vraie » (*non vera*)⁵ elle est un « mensonge » (*mendacium*)⁶, une « tromperie » (*jallacia*)⁷, une « simulation » (*simulatio quaedam*)⁸, une « vaine imitation » (*inanis imitatio*)⁹, une « apparence sans réalité » (*sine re similitudo*)¹⁰. Il existe des miroirs qui agrandissent les objets, mais cette grandeur est fausse, mensongère¹¹. Ne pouvant créer la réalité, le miroir se contente de l'imiter.

¹ *De speculis duae opiniones sunt : alii enim in his simulacra cerni putant, id est corporum nostrorum figuras, a nostris corporibus emissas ac separatas, alii imagines aiunt non esse in speculo; sed ipsa adspici corpora retorta oculorum acie, et in se rursus reflexa.* Sur ces deux « opinions » qui sont la théorie des simulacres, soutenue par Démocrite et Epicure, et la théorie de la réflexion défendue par les Pythagoriciens, cf. ci-dessus, p. 130, n. 5.

² Cf. *Quaest. nat.*, I, 5, 1. L'essentiel n'est pas de savoir comment nous voyons, ce que nous voyons, *nihil ad rem pertinet quomodo videamus quodcumque videmus.*

³ *Derideantur nunc philosophi, quod de speculi natura disserant, quod inquirant quid ita facies nostra nobis et quidem in nos obversa reddatur, quid sibi rerum natura voluerit, quod cum vera corpora edidisset, etiam simulacra eorum aspici voluit.*

⁴ *Quaest. nat.*, I, 16, 2.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Quaest. nat.* I, 16, 9; I, 6, 4; I, 15, 7.

⁷ I, 15, 7.

⁸ I, 7, 2.

⁹ I, 15, 8; I, 6, 5.

¹⁰ I, 6, 4.

¹¹ Cf. *Quaest. nat.*, I, 16, 2. Tel personnage considère comme vraie l'image agrandie qu'il regarde dans un miroir : [ut] *falsa magnitudine... tamquam vera [gauderet]*. Ce même personnage dit ailleurs : « si je le pouvais, j'en ferais une réalité (de ce que je vois dans le miroir); comme je ne le puis, je me contente du simulacre » : *si liceret mihi, ad verum ista perducerem; quia non licet mendacio pascari* (I, 16, 9); cf. encore I, 6, 2. Il y a tel miroir dont la propriété est de rendre les objets bien plus considérables qu'il ne les voit, et de donner aux formes un prodigieux développement, tandis que tel autre les rapetisse (*quia est alicujus speculi natura talis, ut majora multo quam videat, ostendat, et in portentosam magnitudinem augeat formas; alicujus invicem talis est, ut minuat*). Sénèque revient plus loin sur cette idée (I, 6, 5) : « Je viens de dire qu'on fait des miroirs qui grossissent tout ce qu'ils représentent » (*dixi modo fieri specula quae multiplicent omne corpus quod imitantur*). C'est une illusion, suggère le contexte. Sur les miroirs déformants, voir encore I, 5, 14.

Ici, on retrouve chez Sénèque le moraliste : la première raison d'être des miroirs est de nous donner la possibilité de nous connaître nous-mêmes ¹. Nous rejoignons ainsi le précepte socratique du γνῶθι σεαυτόν ². L'autre utilité des miroirs est de nous permettre d'examiner le soleil, nos yeux étant trop faibles pour le fixer directement; grâce à cette observation indirecte, nous pouvons en particulier suivre les éclipses, non en regardant les astres eux-mêmes, mais en voyant leur image dans un miroir ³. Le thème, on le sait, remonte à Platon ⁴.

Apulée

Chez Apulée, nous retrouvons encore Platon. On rapprochera du passage où Socrate fait remarquer à Glaucon que le miroir permet de créer sans effort (*Rep.*, X, 596 e) ⁵ un texte tiré de l'*Apologie* : répondant à l'accusation qu'on lui fait de posséder un miroir et de s'y contempler, ce qui est malséant pour un philosophe ⁶, Apulée déclare :

APULÉE, *Apologie*, chap. XIV, 1 : « Quel crime y a-t-il à connaître son image, et, plutôt que de l'enfermer à une place déterminée ⁷, à la porter où l'on veut et à l'avoir sans cesse avec soi dans un petit miroir ? ⁸ »

Les cités font bien présent à leurs bienfaiteurs d'effigies et de statues, afin sans doute qu'ils puissent s'y regarder. Ces œuvres sont le fruit d'un travail difficile (*artificio elaboratum*, *ibid.*, § 3), d'un long effort (*opera diutino sumitur*, § 4), et encore la ressemblance n'est pas parfaite, car il y manque le mouvement, tandis que par l'intermédiaire d'un miroir, la nature crée avec une admirable facilité (*miranda facilitas*, § 3) et parvient à une parfaite fidélité (*praecipua fide similitudo*, § 5) : l'image y est merveilleusement rendue (*mire relata*, § 5), à la fois ressemblante et mobile (*ut similis, ita mobilis*, § 5), obéissant à tous les gestes de l'original. Ce qu'on voit dans le miroir n'est pourtant qu'une image (*imago*, § 5), une ressemblance (*similitudo*, § 5) qui ne fait qu'imiter (*imitatur*, § 6) la réalité. Dans ce sens, on peut dire que le miroir est le créateur (*opifex*, § 8) des objets qu'il montre.

* * *

¹ *Quaest. nat.*, I, 17, 4.

² Cf. ci-dessus, p. 101.

³ *Ibid.*, 17, 2-3.

⁴ Cf. ci-dessus, p. 118.

⁵ Cf. ci-dessus, p. 115.

⁶ Cf. ci-dessus, p. 83, n. 1 et p. 103.

⁷ Comme c'est le cas pour un portrait ou une statue. — Cf. la suite du développement.

⁸ *Quod tandem crimen est imaginem suam nosse eamque non uno loco conditam, sed quoquo velis parvo speculo promptam gestare ?*

L'opposition d'origine platonicienne entre la réalité de l'objet et la vaine apparence qu'en montre le miroir se trouve donc si largement utilisée dans la littérature hellénistique, qu'on ne peut plus la considérer comme une notion rattachée à quelque école particulière; elle était passée dans le langage commun. D'autre part, nous n'avons pas distingué chez les différents auteurs étudiés d'originalité propre touchant à l'emploi de la métaphore du miroir : que ce soit chez les philosophes de tendance néoplatonicienne comme Philon, Plotin, ou les mystiques auxquels nous devons le *Recueil Hermétique*, ou chez des auteurs se rattachant plus strictement au stoïcisme populaire, comme Plutarque et surtout Sénèque, l'idée de miroir, qui souvent se trouve employée en relation avec le thème stoïcien de la connaissance de Dieu au moyen de ses œuvres, s'exprime toujours de la même manière : dans le miroir, nous ne voyons qu'une « image » de la réalité, un « simulacre », « un reflet sans consistance »; si bien qu'on a cette impression que chacun puise dans un patrimoine commun qui s'use beaucoup plus qu'il ne se renouvelle¹. Si l'idée de voir dans un miroir, et plus précisément de voir Dieu dans un miroir, est à la fois platonicienne et stoïcienne², elle ne le demeure que dans un sens très large; en fait, la diatribe cynico-stoïcienne l'a reprise à son compte; grâce à elle le thème était devenu populaire et s'était largement répandu dans le monde hellénistique à l'époque où vécut saint Paul : les textes que nous avons cités témoignent à différents degrés de la place qu'occupait la métaphore du miroir, comme instrument de vision indirecte dans le stoïcisme populaire³.

¹ Le fait est particulièrement sensible chez Sénèque, dont nous avons plus d'une fois mis les textes en parallèle avec ceux d'auteurs qui l'ont précédé ou même suivi (cf. ci-dessus, p. 131 ss).

² H. ALMQVIST, *Plutarch und das Neue Testament*, p. 102.

³ Cf. J. DUPONT, *op. cit.*, p. 133. Le thème reviendra dans la littérature postérieure. Voir JAMBLIQUE, *De mysteriis*, II, 10, où il est question des φαντάσματα ... οἷα τὰ ἐν ὕδασι καὶ ἐν κατόπτροις μεμνημένα. Cf. III, 29 : ταῦτα πολὺ ὁρῶντων τῶν ἐν κατόπτροις ὁρῶμένων εἰδῶν ἀποσβέννυνται. NONNOS, *Dionysiaques*, VI, 201, 2 (cf. v. 173) où le miroir est appelé « trompeur » : δολίσιον κατόπτρου. CLÉOMÈDE : κυκλική θεωρία μετεώρων, II, 4 : la réflexion des miroirs (ἀνάκλασις) est quelque chose qui s'évanouit (ἀφανίζεται); ARISTIDES, *Orat.*, XIII : εἰδῶλον ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ. Le thème sera repris par la littérature chrétienne. Cf. DENYS L'ARÉOPAGITE, *De caelesti hierarchia*, III, 2 : Il est question de ceux qui suivent Dieu : ils deviendront de parfaites images de la divinité, des miroirs d'une pleine transparence et sans tache (ἑσπτρα διειδέστατα καὶ ἀκηλίδωτα), qui recueillent les rayons de la lumière primitive et transmettent le reflet aux êtres inférieurs (τὰ γ'οὖν ἑσπτρα δέχονται μὲν τοὺς φωτισμούς, κατ'ἀνάκλασιν δὲ πρὸς τοὺς ἑξῶθεν ἀποπέμπουσιν). Leur rôle est de manifester en eux-mêmes le reflet de l'acte divin (δείξει τὴν θεῖαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ κατὰ τὸ δυνατόν ἀναφαινόμενην). Voir encore *De ecclesiastica hierarchia*, II, 3, 1 : l'initiation symbolique de la naissance de Dieu en nous ne contient aucune image sensible, mais elle reflète plutôt les énigmes d'une contemplation digne de Dieu dans les miroirs naturels adaptés aux facultés humaines, ἀξιοθέου θεωρίας αἰνίγματα φυσικοῖς καὶ ἀνθρωποπρεπέσιν ἑσπτροῖς εἰκονιζόμενα. GRÉGOIRE DE NYSSSE, *Eis μακαρίσμους*, MPG, t. XLIV, p. 1272, reprend en commentant les Béatitudes, le thème platonicien : celui qui est pur de cœur contemple l'image de l'archétype, exactement

D. CONCLUSION

Arrivé au terme de notre enquête littéraire sur l'emploi de la métaphore du miroir dans la littérature hellénistique, il nous reste à préciser les conclusions que nous pouvons en tirer pour notre étude.

Parmi les trois principaux thèmes hellénistiques qui font appel à la comparaison du miroir, il n'y a que le dernier qui présente une réelle ressemblance avec ce que saint Paul dit de la connaissance que nous avons de Dieu actuellement. En prétendant à deux reprises que nous voyons Dieu dans un miroir, Paul ne pense pas à la clarté des miroirs ou à la fidélité avec laquelle ils reproduisent la réalité; il ne fait pas non plus du miroir l'instrument d'une connaissance de soi, ou de Dieu en soi, principe de tout progrès moral. En 2 Cor. 3. 18 et surtout en 1 Cor. 13. 12, où la connaissance imparfaite que nous avons de Dieu dans le monde présent s'oppose à la contemplation directe de sa face dans l'au-delà, l'apôtre semble bien songer au fait que les miroirs ne donnent qu'une image indirecte de la réalité au sens où l'entendait la diatribe cynico-stoïcienne.

Dès lors plusieurs questions se posent. Comment peut-on expliquer que dans un contexte inspiré en grande partie de l'Ancien Testament, saint Paul ait subitement recours à un thème d'origine hellénistique ? A propos de cette utilisation dans ses épîtres d'une métaphore fréquemment employée par le stoïcisme populaire, devra-t-on parler d'une dépendance réelle, ou ne voir dans ce rapprochement formel qu'un contact purement fortuit ?

Il faut retourner aux textes. C'est en cherchant à déterminer la façon dont procède la pensée de l'apôtre que nous reprendrons l'analyse des deux passages où il utilise la métaphore du miroir. Nous ferons d'abord porter nos recherches sur 1 Cor. 13. 12, qui associe étroitement les deux notions de « miroir » et d'« énigme ». L'étude de l'origine de cette notion d'« énigme » ne pourra-t-elle pas éclairer d'une manière ou d'une autre le recours de saint Paul à l'idée de miroir ?

comme on contemple le soleil en un miroir : Γίνεται μακάριος ὁ καθαρὸς τῇ καρδίᾳ, ὅτι πρὸς τὴν ἰδίαν καθαρότητα βλέπων, ἐν τῇ εἰκόνι καθορᾷ τὸ ἀρχέτυπον· ὥσπερ γὰρ οἱ ἐν τῷ κατόπτρῳ ὁρῶντες τὸν ἥλιον, κἂν μὴ πρὸς αὐτὸν τὸν οὐρανὸν ἀποβλέψωσιν ἀτενές, οὐδὲν ἔλαττον ὁρῶσι τὸν ἥλιον ἐν τῇ τοῦ κατόπτρου αὐγῇ τῶν πρὸς αὐτὸν ἀποβλεπόντων τοῦ ἡλίου τὸν κύκλον· οὕτω, φησί, καὶ ὑμεῖς, κἂν ἀτονῇτε πρὸς κατανόησιν φωτός, ἐὰν ἐπὶ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐγκατασκευασθεῖσιν ὑμῖν χάριν τῆς εἰκόνος ἐπαναδράμῃτε, ἐν ἑαυτοῖς τὸ ζητούμενον ἔχετε. Voir encore *Epistula Johannis discipuli* : les chrétiens sont pour eux-mêmes et pour leurs frères, une image du Christ : *nos qui illi credimus Christum in nobis tanquam in speculo videmus*. Cf. PSEUDO-CYPRIEN, *De montibus Sina et Sion*, chap. 13 : *ita me in vobis videte, quomodo quis vestrum se videt in aquam aut in speculum*. Cf. *Acta Andreae*, chap. 15 : Μακάριους οὖν τίθεμαι τοὺς κατηκόους τῶν κεκηρυγμένων λόγων γεγονότας καὶ δι' αὐτῶν μυστήρια ὀπτριζομένους περὶ τὴν ἰδίαν φύσιν. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, I, 19, 94, 4; EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, II, 17, 20; ORIGÈNE, in *Lev. hom.*, V, I; GRÉGOIRE DE NAZIANCE, *Or.*, VII (MPG, t. XXXV, col. 776 c). Tous ces textes seraient intéressants à analyser, s'ils n'étaient postérieurs à saint Paul et sans doute influencés par lui.

CHAPITRE IV

Voir en énigme

Nous n'avons pas beaucoup prêté attention jusqu'ici à la façon dont saint Paul précise en 1 Cor. 13. 12 l'idée de voir au moyen d'un miroir : cette vision, dit-il, se fait ἐν αἰνίγματι, en énigme. Nous avons cru découvrir l'origine de cette notion d'énigme dans un passage du livre des Nombres que Paul aurait connu dans sa version grecque, et qui fournit, nous l'avons vu, comme un canevas à sa pensée dans notre verset. Dieu disait en effet des prophètes autres que Moïse, qu'il leur parlait δι'αἰνιγμάτων. Ce δι'αἰνιγμάτων de la traduction des Septante deviendrait en 1 Cor. 13. 12, après δι'εσώπτρου : ἐν αἰνίγματι. Le changement de préposition s'expliquerait par le souci de saint Paul de ne pas répéter le διὰ qu'il vient juste d'employer ¹.

Cette explication laisse pourtant subsister quelques difficultés. Outre qu'on ne justifie pas ainsi le passage du pluriel (δι') αἰνιγμάτων au singulier (ἐν) αἰνίγματι, le recours de Nb. 12. 8 ne rend pas compte de l'expression assez surprenante de saint Paul : « voir ... en énigme ». En effet, les deux notions de vision et d'énigme à première vue ne semblent pas s'accorder : des paroles peuvent être énigmatiques non une vision ². Le livre des Nombres employait bien le complément avec un verbe signifiant « parler » (λαλήσω... δι'αἰνιγμάτων), mais en 1 Cor. 13. 12, il n'est plus question que de voir. Nb. 12. 8 ne suffit pas à expliquer ἐν αἰνίγματι qui paraît hétérogène dans un contexte qui mentionne l'idée de vision.

Il semble qu'on ait très tôt senti la difficulté d'interprétation que présente l'expression βλέπομεν... ἐν αἰνίγματι ³. Quelques manuscrits

¹ Cf. ci-dessus, p. 42, n. 2. Quel sens faut-il donner à cette préposition ἐν ? Il semble que l'expression ἐν αἰνίγματι doive être rapprochée de ἐν μυστηρίῳ λαλοῦμεν σοφίαν en 1 Cor. 2. 7 (J. WEISS, LEHMANN-FRIDRICHSEN, *ad loc.* ; J. BEHM, *op. cit.*, p. 322-323 ; DUPONT, *op. cit.*, p. 137, n. 1) qui signifie non pas : parler d'une façon mystérieuse, mais dire sous forme de mystère, énoncer un mystère (cf. BLASS-DEBRUNNER, p. 129). Ἐν αἰνίγματι ne serait donc pas l'équivalent d'un adverbe comme αἰνιγματικῶς (cf. BEHM, *ibid.*, contre LIETZMANN, *ad loc.*) mais devrait être, grammaticalement, considéré comme une sorte de complément d'objet de βλέπομεν ; par analogie avec la construction ἐν μυστηρίῳ λαλεῖν : dire un mystère, ἐν αἰνίγματι βλέπειν signifierait : voir une énigme.

² Cf. J. BEHM, *op. cit.*, p. 322-323.

³ Voir sur ce point H. ACHELIS, *op. cit.*, p. 61-62 ; J. BEHM, *op. cit.*, p. 322-323 ; J. DUPONT, *op. cit.*, p. 135.

grecs omettent même le complément ἐν αἰνίγματι¹. S'appuyant sur cette constatation, Preuschen a pensé pouvoir supprimer cette expression qu'il considère comme une glose marginale ajoutée par un lecteur et plus tard introduite dans le texte². J. Weiss, dans son commentaire, reconnaît cette hypothèse possible mais nuance son opinion d'un « vielleicht »³. J. Behm tient pour une autre explication⁴. Selon lui, il est nécessaire de faire une distinction entre les deux compléments δι' ἐσόπτρου et ἐν αἰνίγματι. « Voir dans un miroir » caractérise bien la connaissance que nous avons de Dieu, mais la précision « en énigme » ne pouvant dépendre que d'un verbe signifiant « parler », comme en Nb. 12. 8, il faut sous-entendre ici, devant ἐν αἰνίγματι quelque chose comme « nous parlons », ou « nous prophétisons ». L'expression ἐν αἰνίγματι qualifierait le discours charismatique, dont il est question tout au long du chapitre treizième de la Première aux Corinthiens⁵. Pour Bachmann, l'explication est encore ailleurs⁶. Ἐν αἰνίγματι ne s'applique pas seulement au verbe βλέπομεν, mais à tout l'ensemble de la phrase : « Nous voyons au moyen d'un miroir » ; ainsi « en énigme » ne désigne pas l'objet de la vision, mais seulement son résultat : notre connaissance, qui est imparfaite et en tous points comparable à la vision que procure un miroir, reste une énigme.

La question se pose pour nous de savoir si nous devons renoncer à unir entre eux les deux compléments de βλέπομεν : δι' ἐσόπτρου et ἐν αἰνίγματι. Faut-il, comme semblent le vouloir les commentateurs énumérés ci-dessus, prêter à ces deux précisions que saint Paul associe étroitement pour caractériser l'imperfection de la connaissance actuelle, deux origines différentes, au point de faire dépendre l'une de l'Ancien Testament et l'autre de la diatribe cynico-stoïcienne ?⁷ L'esprit de

¹ Cf. H. ACHELIS, *op. cit.*, p. 62; ORIGÈNE, *c. Cels.*, VII, 38 (= II, 188, 12), 50 (= II, 201, 16) et in *Joh. X*, 43 (= I, 243, 20) transmet δι' ἐσόπτρου καὶ ἐν αἰνίγματι, et CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, I, 19, 94, 4 : ὡς ἐν αἰνίγματι.

² E. PREUSCHEN, « Das Rätselwort im Spiegel I Kor. XIII : 12 », dans *ZNTW*, 1900, p. 180-181. Voir la critique de cette hypothèse de Preuschen ci-dessus, p. 89. Cf. ACHELIS, *op. cit.*, p. 62; ROBERTSON and PLUMMER, « I Cor. », dans *The International critical commentary*, p. 1911, n. 1.

³ J. WEISS, *Der erste Korintherbrief*, p. 319. Hierdurch ist auch vielleicht die Näherbestimmung ἐν αἰνίγματι veranlasst, die einen glossenartig erklärenden Eindruck macht und daher von Preuschen gestrichen wird (...) in der Tat gehört βλέπομεν so eng mit δι' ἐσόπτρου zusammen und ἐν αἰνίγματι fällt so stark aus dem sinnlichen Bild in die abstrakte Betrachtung, dass diese Hypothese nahe liegt. Aber bei der schwachen Fähigkeit des P. in plastischer Bilderrede zu bleiben, und da schon Num. XII : 8 εἶδος und αἰνιγμα nebeneinanderstehen, muss doch mit der Echtheit der Worte gerechnet werden.

⁴ J. BEHM, *op. cit.*, p. 322-323 et 336-337.

⁵ J. Behm rapproche de ἐν αἰνίγματι l'expression de 1 Cor. 2. 7, ἐν μυστηρίῳ λαλοῦμεν σοφίαν : c'est en paroles de mystère que nous prêchons la sagesse. Ἐν μυστηρίῳ qui correspondrait à ἐν αἰνίγματι en 1 Cor. 13. 12, est construit normalement avec un verbe signifiant « parler ». Voir ci-dessus, p. 139, n. 1.

⁶ PH. BACHMANN, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, p. 403, n. 2.

⁷ On connaît également l'hypothèse d'Achelis qui pense résoudre toutes les difficultés où se trouvent les exégèses en comprenant par αἰνιγμα l'image qui

saint Paul est-il si mouvant ¹ qu'il ait lié entre elles deux notions qui seraient entièrement hétérogènes ? La question n'est pas sans importance pour qui veut étudier les procédés de la pensée de l'apôtre.

Le problème se limite à une question précise : le complément ἐν αἰνίγματι peut-il dépendre directement d'un verbe qui évoque non pas l'idée de « parler », mais celle de « voir » ? Le recours à l'Ancien Testament n'expliquant pas suffisamment l'expression paulinienne, nous nous tournerons de nouveau vers la littérature grecque. Nous reprendrons quelques-uns des textes qui nous ont servi à déterminer l'origine de la mention du miroir. Certains d'entre eux, on l'a remarqué, semblent établir une connexion entre l'idée de vision et celle d'énigme. Si nous parvenons à expliquer à partir des documents du stoïcisme populaire la notion de « voir une énigme », notre thèse touchant à l'origine de la métaphore du miroir sera ainsi sérieusement confirmée.

Il convient de préciser au préalable la signification du mot αἰνίγμα.

LE SENS DU MOT

On entend généralement par αἰνίγμα des paroles obscures, ambiguës, au sens où le français parle d'« énigme ». Dans le *Prométhée enchaîné*, Prométhée, s'adressant à Io, lui déclare :

ESCHYLE, *Prom. ench.*, v. 609-610 : « Je te dirai *nettement* ce que tu désires apprendre, *sans énigme embrouillée*, mais en *français langage*. ² »

Parler « en énigme » s'oppose à parler d'une façon claire, facilement compréhensible ; c'est donner à deviner une chose que l'on décrit en termes ambigus. La réponse des oracles est souvent un αἰνίγμα ³.

apparaissait dans les miroirs au cours des séances de catoptromancie, et qui contenait une révélation énigmatique de l'avenir. On a dit les raisons qui nous font repousser cette explication. cf. ci-dessus, p. 91 s.

¹ J. WEISS, *op. cit.*, p. 319, cf. ci-dessus, p. 91, n. 3.

² Trad. P. MAZON, *CUF*, p. 182.

Λέξω τοῦτως σοι πᾶν ὅπερ χρήσεις μαθεῖν,
οὐκ ἐμπλέκων αἰνίγματ', ἀλλ' ἀπλῶς λόγῳ.

Cf. ESCHINE, *C. Ctésiphon*, 70, 512 (Reiske) : οὐ γὰρ δι' αἰνιγμάτων, ἀλλ' ἐναργῶς γέγραπται κτλ. Cf. PINDARE, *Fragm.*, 165 ; ARISTOPHANE, *Grenouilles*, v. 61. Dionysos confie à Héraclès qu'il est consumé d'un désir :

HP. Ποίός τις, ὦδελεφίδιον :

ΔΙ. οὐκ ἔχω φράσαι.

Ὅμως γε μέντοι σοι δι' αἰνιγμάτων ἔρῳ.

Voir encore CICÉRON, *Ad Att.*, II, 19 (*cetera erunt in ainiymois* ; *Pr.*, I, 6 (LXX).

³ *Orac. Sibyll.*, III, 808 s.

Ταῦτα σοι, Ἀσσυρίης βαβυλώνια τέλεια μακρά,
Ολοστρομάνης προλιπούσα, ἐς Ἑλλάδα πειμπόμενον πῦρ
Πᾶσι προφητεύουσα, Θεοῦ μηνίματα, θνητοῖς,
Ὡστε προφητεύσαι με βροτοῖς αἰνίγματα θεῖα.

Θεῖα apparaît comme une épithète de nature. Cf. PLUTARQUE, *Pyth. or.*, 25 (= II, 407 b), 30 (= 409 c).

Œdipe était passé maître dans l'art de poser des énigmes¹.

S. E. Basset² fait pourtant remarquer, avec raison, que nous n'avons affaire ici qu'à un sens secondaire et dérivé. Le sens premier du mot, qui est représenté jusqu'à une époque bien postérieure à saint Paul, n'a rien à voir avec ce que nous entendons généralement par « énigme » : αἰνίγμα désigne d'abord la représentation imagée et concrète d'une réalité abstraite³.

C'est ce que vient confirmer l'étymologie du mot. Αἰνίγμα est un substantif formé régulièrement sur le verbe αἰνίσσομαι, lui-même formé sur la racine de αἶνος, qui désigne un *conte*, une *fable*. Αἰνίσσεσθαι c'est donc exprimer sa pensée au moyen d'une fable, non pas tant pour la dissimuler que pour l'illustrer et la rendre concrète. D'où le sens que prend le verbe de *signifier*, *faire allusion* à, *représenter*. Le bousier mis en scène par Aristophane au début de la *Paix* « fait allusion à » « représente » Cléon, ἐς Κλεώνα (...) αἰνίσσεται⁴. Que veut dire le dieu, se demanda Socrate lorsque l'oracle lui eut répondu qu'il était le plus sage des hommes, et à quoi fait-il allusion ? Τί ποτε λέγει ὁ Θεὸς καὶ τί ποτε αἰνίσσεται;⁵. Cette signification du verbe apparaît nettement chez Aristote : μεταφοραὶ γὰρ αἰνίσσονται, dit-il : « les métaphores suggèrent la vérité »⁶; or rien dans le contexte ne permet de supposer qu'elles l'obscurcissent : elles l'illustrent pour la rendre précisément plus évidente et plus facile à saisir.

Formé sur αἰνίσσομαι, le substantif αἰνίγμα doit donc indiquer qu'une personne, un objet ou une idée quelconque est représentée d'une façon imagée. C'est bien le sens que les anciens lexicographes ont conservé au mot. Hésychius donne pour équivalent de αἰνίγμα : ὁμοίωμα, *similitude*, *ressemblance*⁷. Timée le Sophiste fait une comparaison avec le mot ὑπόνοια, *fiction*, *allégorie*⁸. Par ailleurs, l'*Etymologicon magnum* définit αἰνίγμα : παραβολή, parabole⁹. Αἰνίγμα

¹ EURIPIDE, *Phén.*, 1688. Un personnage demande : qu'est devenu Œdipe avec ses fameuses énigmes ? Ὁ δ' Οἰδίπους ποῦ καὶ τὰ κλεῖν' αἰνίγματα; cf. SOPHOCLE, *Œd. R.*, v. 393 et 1525.

² SAMUEL E. BASSET, « 1 Cor. 13. 12 Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι », *JBL*, XLVIII, 1928, p. 232-236.

³ *Ibid.*, p. 233.

⁴ ARISTOPHANE, *La paix*, v. 17, cf. encore ESCHINE, *Sur l'ambassade*, 108 : Φάσκων γὰρ νεώτατος εἶναι πάντων τὴν τάξιν τοῦ πρώτος λέγειν οὐκ ἂν ἔφη παραλιπεῖν, οὐδ' ἐπιτρέψειν τινί, ἀνιττόμενος εἰς ἐμέ, προκαταλαβόντα τὰ Φιλίππου ὥτα τοῖς ἄλλοις λόγον μὴ καταλιπεῖν. HÉSYCHIUS, dans son *Lexique* (*ad loc.*), commente : ἀνιττόμενος : δι' αἰνιγμάτων ἢ παραβολῶν λαλῶν.

⁵ PLATON, *Apologie de Socrate*, 21 b. Hésychius donne pour équivalent de αἰνίσσεται : ἐπισημαίνει.

⁶ ARISTOTE, *Rhétor.* 3, 1405 b, 4 : Ἐτι δὲ οὐ πόρρωθεν δεῖ ἄλλ' ἐκ τῶν συγγενῶν καὶ τῶν ὁμοειδῶν μεταφέρειν τὰ ἀνώνυμα ὀνομασμένως, ὃ λεχθὲν δηλὸν ἔστιν ὅτι συγγενές, οἷον ἐν τῷ αἰνίγματι τῷ εὐδοκιμοῦντι· ἀνδρ' εἶδον πυρὶ χαλκὸν ἀπ' ἀνέρι κολλησάντα (...) Καὶ ὅλως ἐκ τῶν εὖ ᾗνιγμένων ἔστι μεταφορὰς λαβεῖν ἐπιεικεῖς· μεταφοραὶ γὰρ αἰνιττοῦνται ὥστε δηλὸν ὅτι εὖ μετενῆκεται.

⁷ HÉSYCHIUS, *Lexique* (*ad loc.*).

⁸ TIMÉE LE SOPHISTE, *Lexique* (*ad loc.*).

⁹ *Etymologicon magnum*, 36-31.

désigne donc une *illustration*, la *représentation imagée* d'une réalité abstraite. C'est ainsi qu'une fable d'Esopé est un Αἰσώπειον αἰνίγμα¹. Philon donne au mot le sens de symbole², et c'est la signification que lui conserve, au début du x^e siècle, Aréthas, dans son *Commentaire sur l'Apocalypse*:

ARÉTHAS, *De Apoc.*, XVII, 707 d : « La robe blanche (que portent les élus) est le symbole (αἰνίγμα) de la purification par le sang du Christ : toutes les souillures ont disparu.³ »

La « robe blanche » concrétise l'idée abstraite de la purification. Elle est un αἰνίγμα, au travers de quoi il faut discerner la réalité représentée; cette réalité n'est pas rendue obscure, mais elle apparaît indirectement. On le voit, l'idée d'obscurité est étrangère à l'expression. Un dernier exemple le montrera mieux encore. Athénée (X, 452 a) emploie la formule δηλῶν ἐν αἰνιγμῷ⁴; il faut traduire ici : *montrant d'une façon imagée, par un exemple concret*. On aboutirait en effet à un non-sens si l'on comprenait qu'une démonstration peut se faire au moyen d'une énigme obscure, dont la signification est difficile à comprendre. L'idée d'obscurité est en effet incompatible avec la présence du verbe δηλόω qui évoque l'évidence avec laquelle est apparue l'intention de celui qui s'est précisément servi d'une « énigme ».

A la lumière de ces quelques remarques, examinons à nouveau l'expression de saint Paul en 1 Cor. 13. 12 : βλέπομεν (...) ἐν αἰνίγματι.

Les textes que nous venons d'étudier montrent qu'à côté du sens de : expression obscure et ambiguë qui dissimule à dessein l'idée qu'elle est chargée d'exprimer, αἰνίγμα évoque souvent, en grec, une réalité abstraite qui est représentée d'une manière concrète. Le terme signifie alors : *illustration, symbole, image*. Ce n'est que par une tendance naturelle des représentations symboliques à être obscures qu'αἰνίγμα en arrive à avoir la signification du français « énigme »⁵; mais cette

¹ SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.*, VIII, 103.

² PHILON, *De special. legibus*, I, 200 (= COHN-WENDLAND, t. V, p. 48). Il est question de la manière dont doivent se faire les sacrifices. Là encore, il faut comprendre la signification toute allégorique des rites, μηνύεται δὲ καὶ νοῦς ἕτερος αἰνιγματώδη λόγον ἔχων τὸν διὰ συμβόλων· σύμβολα δ' ἐστὶ τὰ λεχθέντα φανερά ἀδήλων καὶ ἀφανῶν. Il y a une autre signification, qui est exprimée d'une manière toute symbolique par le moyen d'expressions de sens figuré (αἰνιγματώδη λόγον ἔχων). Les mots employés sont des symboles visibles des réalités invisibles et cachées.

³ Ἡ λευκὴ στολὴ αἰνίγμα τοῦ κεκαθάρθαι αὐτοὺς τῷ οἰκέῳ καὶ πάντα ἀπόθεσθαι ῥύπον.

⁴ Καλλιπρόβητος ἐν ταῖς Ἑλληνικαῖς φησιν ὡς Ἀρκάδων πολιορκουμένων Κρῶμμον [...], Ἰππόδαμος δὲ Λάκων εἰς ὧν τῶν πολιορκουμένων διεκελεύετο τῷ παρὰ Λακεδαιμονίων πρὸς αὐτοὺς ἤκουτι κήρυκι, δηλῶν ἐν αἰνιγμῷ τὴν περὶ αὐτοῦ κατάστασιν, ἀπαγγέλλειν τῇ μητρὶ λύεσθαι τὸ γύναιον δέχ' ἡμερῶν τὸ ἐν Ἀπολλωνίῳ κτλ. Voir traduction ci-dessous, p. 145.

⁵ Le texte d'ARISTOPHANE, *Gren.*, v. 61 (cité ci-dessus, p. 141, n. 2) donne une assez juste idée du passage du premier au second sens. Dionysos ne veut pas dire directement à Héraclès que le désir qu'il a est de revoir Euripide, mais il va le lui faire comprendre δι' αἰνίγμων : il compare ce désir à celui qu'Héraclès a de manger de la soupe aux pois. Δι' αἰνίγμων n'a pas encore tout à fait le sens du français « énigme », car il n'y a rien dans l'explication de Dionysos de bien difficile à saisir :

signification est secondaire et dérivée, et dans nombre de cas, le sens que les textes prêtent au mot montre bien que l'αἰνίγμα ne dissimule pas la vérité, mais qu'elle l'illustre et en donne, d'une façon imagée, une connaissance indirecte.

Les exemples tirés d'Aréthas et d'Athénée, de même que le témoignage des lexicographes, attestent que le mot a gardé cette signification jusqu'à une époque très postérieure à saint Paul; il est infiniment vraisemblable que c'est en ce sens que l'apôtre l'a également employé. La notion d'obscurité s'insère en effet assez mal dans le contexte de 1 Cor. 13. 12. On a déjà fait remarquer qu'il paraissait fort étrange que Paul ait qualifié les révélations divines d'énigmes obscures et difficiles à déchiffrer¹: cette idée irait droit à l'encontre de sa pensée, clairement exprimée par ailleurs². Replacée dans le cadre des textes grecs qui utilisent le mot αἰνίγμα, la précision ἐν αἰνίγματι apportée par saint Paul en 1 Cor. 13. 12 à la notion de voir Dieu n'évoque pas une idée d'obscurité ou d'ambiguïté, mais indique que la révélation est indirectement saisie au moyen d'une image. C'est ce que viennent confirmer les premières traductions du Nouveau Testament et le commentaire des Pères. La version bohaïrique traduit en effet ἐν αἰνίγματι par: « en une ressemblance », la version sahidique par: « en une image »; la version syriaque de la Peschitta par: « en parabole »³. De son côté, Tertullien commente « in aenigmate » par « in imagine »: en image⁴.

Nous retrouvons ici l'antithèse déjà exprimée par la métaphore du miroir entre la réalité elle-même et sa représentation sensible. Ainsi les deux notions de miroir et d'« énigme » ne sont-elles pas entièrement hétérogènes: elles se rejoignent sur le plan d'une connaissance indirecte de la réalité. Il reste pourtant un point à élucider. Cette réalité indirectement saisie est-elle vue ou entendue? Nous n'avons pas rencontré, dans cette première série d'exemples qui nous ont servi à préciser le sens du mot, de cas où « αἰνίγμα » dépendait d'un verbe impliquant nettement l'idée de voir; « l'énigme » ne désigne une image que dans la mesure où celle-ci est une figure de style. Devra-t-on renoncer à associer dans notre verset paulinien les deux compléments qui viennent qualifier la connaissance actuelle, δι' ὁσόπτρου et ἐν αἰνίγματι? Le il s'agit plutôt d'une « illustration », d'une « comparaison ». Mais cette illustration est toute fantaisiste: aussi ne peut-elle être comprise que des personnes intelligentes, ou prévenues.

¹ DE WETTE, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum N.T.*, II, 2, 3 (éd. 1855, p. 125); HEINRICI, *ad loc.*; cf. ACHELIS, *op. cit.*, p. 61.

² Par exemple Rom. 1. 20.

³ Cf. S. E. BASSETT, *art. cit.*, p. 234 et n. 7. Les traductions citées le sont d'après *The Coptic version of the N.T. in the Northern Dialect*, Oxford, 1905, p. 179 (= *in a likeness*) et *The Coptic version of the N.T. in the Southern Dialect*, Oxford, 1905, p. 179 (= *in an image*). La traduction de la version Peschitta est proposée par W. H. P. Hatch (*in a parabole or: in an allegory*) cité par BASSETT, *art. cit.*, n. 7.

⁴ TERTULLIEN, *adv. Prax.*, chap. XIV; HARNACK (*op. cit.*, p. 150, n. 3) cite une glose de ἐν αἰνίγματι: ἐν ζητήμασι καὶ ὁμοιώμασι.

mot αἴνιγμα ne peut-il désigner une image vue ? Nous recourrons à nouveau aux textes. Nous avons remarqué, à propos de ceux qui nous ont permis de déterminer l'origine de la métaphore du miroir, qu'une certaine relation s'établissait parfois entre l'idée de vision et celle d'énigme.

VISION D'UNE ÉNIGME

Revenons d'abord un instant sur le passage d'Athénée que nous avons cité : ¹

ATHÉNÉE, 452 a : « Callisthène, dans ses *Helléniques*, rapporte un fait semblable : lorsque les Arcadiens firent le siège de Cromnos (...), le laconien Hippodamos, qui était un des assiégés, demanda au porte-parole des Lacédémoniens qui était venu vers eux, en lui montrant d'une façon tout imagée (δηλῶν ἐν αἰνίγματι) la situation dans laquelle ils se trouvaient, de faire dire à sa mère, etc. »

L'emploi de αἰνιγμός-αἴνιγμα ici n'est déjà plus tout à fait le même que dans les autres textes étudiés, où le mot dépendait d'un verbe équivalent de parler. Le verbe δηλώω « montrer », sans impliquer nettement la notion de vision, appelle pourtant beaucoup plus l'idée de « voir » que celle d'« entendre » : voir de ses yeux, d'une façon matérielle, ou, dans un sens imagé, percevoir par intelligence, comprendre. Nous n'avons pas encore affaire dans ce texte à un emploi caractéristique de αἴνιγμα avec le verbe « voir », mais le mot n'est plus tout à fait dépendant d'un verbe évoquant l'idée de parler.

Il convient de reprendre ici deux textes où nous avons trouvés réunies les deux notions de vision et d'énigme ; nous y verrons également s'établir une relation entre l'idée de voir en énigme et celle de voir au moyen d'un miroir.

Le premier de ces textes est un passage du *De Iside et Osiride* de Plutarque ². Développant le thème stoïcien de la manifestation de Dieu dans la nature, l'auteur rappelle que les philosophes ont perçu jusque dans les choses qui n'ont ni âme ni corps, une énigme du divin (ἐν ἀψύχοις καὶ ἄσωμάτοις πράγμασιν αἴνιγμα τοῦ θεοῦ κατιδόντες). Voilà donc réunies ces deux notions qu'on disait hétérogènes ; l'énigme désigne bien une chose vue ; elle est l'objet de vision, de contemplation visuelle. Plutarque insiste sur cette idée ; si la nature inanimée contient déjà une révélation du divin, celle qu'offrent aux yeux les êtres vivants apparaît avec beaucoup plus d'évidence ; ils en sont en effet des miroirs beaucoup plus clairs (ἐναργεστέρων ἐσόπτρων). Ce comparatif nous permet de rapprocher le sens des deux termes « miroir » et « énigme ». Miroirs plus clairs de la divinité, les êtres vivants le sont par rapport

¹ Texte cité ci-dessus, p. 143.

² PLUTARQUE, *De Is. et Os.*, 76 ; cf. ci-dessus, p. 128.

aux choses inanimées : or de celles-ci, il n'est pas dit qu'elles sont des miroirs moins clairs, mais qu'elles sont une « énigme » (αἰνιγμα); la suite des idées nous invite à établir la parfaite équivalence des deux notions de voir en un miroir (moins clair) et de voir en énigme. On le remarque, Plutarque insiste sur la difficulté relative qu'il y a à saisir le sens de l'énigme : voir une énigme, par opposition à voir au moyen d'un miroir clair, c'est voir une image plus ou moins difficile à distinguer, non pas tant toutefois parce qu'elle est obscure que parce qu'elle est plus indirecte, la nature inanimée étant plus éloignée que les êtres vivants de la représentation idéale de la divinité. A cette remarque près, les deux expressions « voir au moyen d'un miroir », et « voir en énigme », qualifiant une observation visuelle de Dieu, sont équivalentes et désignent un même type de connaissance : il s'agit dans les deux cas d'un moyen plus ou moins indirect d'appréhension de la divinité à partir des êtres créés.

Les mêmes représentations se retrouvent chez Philon. Le traité *De l'interprétation des songes* envisage les différentes formes des révélations divines, qui se répartissent en trois groupes selon qu'elles sont faciles ou non à interpréter. Dans le second groupe se rangent les visions dont l'interprétation n'est ni très claire, ni franchement obscure (οὔτε σφόδρα τηλαυγῶς οὔτε σκοτίως ἄγαν). A cette catégorie appartient la vision de Jacob, qui vit une échelle montant jusqu'aux cieux (Gen. 28. 12). Philon explique :

De somn., II, 3 : « (Cette vision) en effet était énigmatique, mais l'énigme n'en était point cachée pour ceux dont le regard est perçant. ¹ »

Ce texte pour nous est précieux. Outre qu'on y rencontre réunies une fois de plus les deux notions de vision et d'énigme (δψις αἰνιγματώδης), on constate que l'« énigme » n'y évoque plus l'idée d'obscurité; sans doute, sans être tout à fait obscur, le sens n'en apparaît pas d'emblée d'une manière lumineuse ² et il est nécessaire de la scruter avec attention : mais pour ceux qui ont la vue perçante (τοῖς ὁξὺ καθορᾶν δυναμένοις) elle n'a plus rien de caché (οὐ λίαν ἀπεκρύπτετο).

Le P. Dupont a rapproché de ce passage un autre texte de Philon dont l'expression est toute semblable : ³ ce sont également ceux qui ont la vue perçante qui peuvent distinguer le genre de l'espèce et percevoir au travers du type générique les particularités individuelles qui leur apparaissent alors comme en un miroir (τὰ προσεχέστατα εἰδῶν

¹ Αὕτη γάρ [δψις] αἰνιγματώδης μὲν ἦν, τὸ δὲ αἰνιγμα οὐ λίαν τοῖς ὁξὺ καθορᾶν δυναμένοις ἀπεκρύπτετο.

² Rappelons l'expression employée pour qualifier l'interprétation des visions auxquelles appartient celle de l'échelle : elles sont οὔτε σφόδρα τηλαυγῶς οὔτε σκοτίως ἄγαν.

³ J. DUPONT, *op. cit.*, p. 136. Il s'agit du passage de PHILON, *Opif.*, 76. Cf. ci-dessus, p. 122, n. 1.

ἐνυπάρχει τῷ γένει καὶ ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ διαφαίνεται τοῖς ὁξὺ καθορᾶν δυναμένοις). Le parallélisme des expressions nous permet à nouveau de conclure que les formules « voir dans un miroir » et « voir en énigme » sont pratiquement interchangeables. L'énigme est donc l'objet de vision; tout comme le miroir, elle évoque une réalité qu'on ne peut apercevoir qu'en l'observant attentivement, non parce qu'elle est obscure, mais parce qu'elle apparaît indirectement.

Nous relevons un dernier texte dans le Pseudo-Denys l'Aréopagite. Probablement inspiré de saint Paul qu'il semble paraphraser, ce passage va nous permettre de déterminer d'une manière quasi certaine le sens que donne l'apôtre au mot « énigme ».

Il s'agit du baptême. L'auteur répond à ceux qui critiquent le côté matériel de la cérémonie : en réalité, il n'y a rien là d'inconvenant ni de profane; la purification du corps enseigne la nécessité de mener une vie pure et vertueuse et le rite représente d'une manière toute symbolique l'initiation de la naissance de Dieu en nous. Le texte ajoute :

DENYS L'ARÉOPAGITE, *De eccles. hierarchia*, 397 A (= II, 3, 1) :
« Ne contenant aucune image sensible, il reflète les énigmes d'une contemplation digne de Dieu dans des miroirs naturels adaptés aux facultés humaines. ¹ »

L'expression abstraite de ce passage en rend l'interprétation quelque peu délicate. Quels sont ces miroirs « naturels et adaptés aux facultés humaines » (ἀνθρωποπρεπέσιν ἐσόπτροις) dont il est ici question ? S'agit-il des chrétiens qui, déjà baptisés, sont aux yeux des néophytes comme une image du Dieu qu'ils ont contemplé ? ² L'auteur ne s'explique pas sur ce point. Il suffira de constater pour nous qu'on retrouve ici la juxtaposition des trois notions de vision, d'énigme et de miroir. L'expression « énigme de la contemplation » indique clairement que l'énigme est objet d'observation visuelle. Or cette énigme désigne plus précisément ce qui apparaît dans un miroir : est-ce s'aventurer que de conclure qu'elle n'est rien d'autre que l'image elle-même ?

CONCLUSION

Notre enquête philologique révèle donc que le mot αἰνίγμα évoquant une réalité représentée sous la forme d'une illustration concrète qui en donne une connaissance indirecte, mais non forcément obscure, n'est pas insolite dans un contexte où il est fait mention d'une vision. Nous avons déjà conclu de l'examen d'un premier groupe de textes, que le mot n'avait pas seulement en grec le sens que le français connaît au mot « énigme », qui qualifie des propos dont le sens est difficile à

¹ Ἀξιοθέου θεωρίας αἰνίγματα φυσικοῖς καὶ ἀνθρωποπρεπέσιν ἐσόπτροις εἰκονιζόμενα.

² C'est du moins le sens qu'on est en droit de supposer au texte en le rapprochant du passage déjà cité du *De caelesti hierarchia*, III, 2 (cf. ci-dessus, p. 136, n. 3).

saisir, mais signifiait souvent : « illustration », « image ». Or cette acception du mot explique le passage de l'idée de parler à celle de voir. Une énigme peut en effet représenter une façon toute particulière de s'exprimer en paraboles, mais désigne tout aussi bien un objet vu, qui est le symbole d'une réalité abstraite. A partir de ce sens d'*illustration*, de *représentation imagée*, αἰνιγμα en arrive à être l'équivalent d'un de ces nombreux termes qui désignent l'image qui apparaît dans le miroir (εἰκόν, μίμημα, etc.), avec cette nuance toutefois que le mot n'évoque plus l'idée d'une copie parfaite de l'objet représenté, mais plutôt met l'accent sur le fait qu'on ne parvient qu'à une connaissance indirecte de la réalité. Cette signification cadre parfaitement avec la métaphore du miroir ; du point de vue du sens, les deux expressions « voir au moyen d'un miroir » et « voir en énigme » sont pratiquement équivalentes, en ce qu'elles désignent l'une et l'autre une réalité indirectement saisie ¹.

Il n'est donc plus nécessaire de vouloir dissocier, du point de vue de leur origine, les deux précisions que saint Paul apporte en 1 Cor. 13. 12 à l'idée de la connaissance que nous avons actuellement de Dieu, δι' ὁσόπτρου et ἐν αἰνίγματι : il utilise deux expressions que la langue grecque liait naturellement. Dans les textes hellénistiques que nous avons étudiés, comme dans le verset de saint Paul, les deux métaphores s'appellent et se complètent ; « voir au moyen d'un miroir », c'est voir d'une manière indirecte, et l'idée d'énigme insiste sur l'imperfection de la vision : « voir une énigme », c'est voir une représentation de l'objet, et non l'objet lui-même.

* * *

Nous avons analysé l'un après l'autre les éléments du verset paulinien : « Aujourd'hui nous voyons au moyen d'un miroir, en énigme, mais alors nous verrons face à face. » L'enquête philologique révèle deux sources : l'Ancien Testament et le stoïcisme populaire. Il nous restera à jeter un coup d'œil d'ensemble sur ces éléments apparemment hétérogènes, afin de saisir le processus de la pensée de l'apôtre. Il nous faudra en outre envisager les rapports qui unissent 1 Cor. 13. 12 et 2 Cor. 3. 18.

Lorsque saint Paul affirme l'impossibilité pour l'homme de voir Dieu ici-bas, il est évident qu'il raisonne en juif. Dieu n'est pas invisible par nature : c'est à cause de l'état de péché dans lequel ils se trouvent que les hommes ne peuvent le voir ; la contemplation directe les anéantirait, selon la déclaration du livre de l'Exode : « Nul ne peut voir Dieu et rester vivant » (Ex. 33. 20). Moïse lui-même, qui pourtant a reçu le privilège de révélations supérieures à celles des autres prophètes (Nb. 12. 6-8), n'a pu voir la face de Dieu. Toutefois saint Paul

¹ KITTEL, *art. cit.*, p. 179, n. 11, relève cette question très significative de Maxime le Confesseur, *Quaest. ad Thalass.*, 46 (= MPG, 90, 420 b) : Τίς ἡ διαφορά τοῦ ὁσόπτρου πρὸς τὸ αἰνιγμα;

ne renonce pas à l'idée de voir Dieu un jour : c'est précisément dans cette contemplation faciale que consistera la récompense suprême des élus dans l'autre monde. Ici, l'apôtre se place dans la ligne de l'espérance apocalyptique juive. C'est donc à partir de textes précis de l'Ancien Testament, et d'un thème cher aux apocalypses, que s'élabore en 1 Cor. 13. 12 l'opposition entre la connaissance actuelle et la contemplation future. Cela, c'est l'élément proprement juif.

Par opposition à l'état privilégié réservé à l'avenir eschatologique, la connaissance actuelle reste imparfaite. S'adressant à des chrétiens d'origine grecque, Paul rencontre dans la terminologie hellénistique une comparaison assez bien répandue, qui illustre parfaitement sa pensée : « Nous voyons, dit-il, comme par le moyen d'un miroir. » La note est nettement péjorative.

Ici, saint Paul tient à insister. Les Corinthiens sont en effet un peu trop fiers de leur gnose, et l'apôtre entend leur parler franchement¹. En quête de nouvelle précision, il retourne à la source scripturaire; le texte grec du livre des Nombres définissait ainsi la connaissance prophétique, en l'opposant aux révélations réservées au seul Moïse : « Aux prophètes (dit le Seigneur) je parlerai par énigmes » (διδάσκω ἐν ᾐνυμῶσι, Nb. 12. 8). L'image s'apparente assez bien à la métaphore du miroir; il suffit de l'adapter à son nouveau contexte, où il n'est plus question de parler mais de voir; l'énigme deviendra de chose entendue, chose vue. L'hellénisme justifiait cette transposition.

Ainsi nous constatons la juxtaposition dans un même verset de thèmes scripturaires et hellénistiques. Il ne suffira pas, pour nous, de constater la coexistence de ces deux sources de la pensée de saint Paul; il faudra encore déterminer l'importance relative de chacune d'elles. A propos de notre verset, la question se pose : le recours à la métaphore stoïcienne du miroir serait-il le témoin d'une influence plus profonde de l'hellénisme sur Paul, ou bien devons-nous y voir un emprunt fait en passant à une terminologie grecque, alors que la pensée reste par ailleurs largement tributaire des conceptions juives ? A première vue, cette seconde idée paraît plus juste, d'autant plus que nous avons constaté que les textes de l'Ancien Testament forment comme un canevas de la pensée en 1 Cor. 13. 12, alors que l'hellénisme semble plutôt ne fournir que l'image qui sert à l'illustrer. Toutefois, on s'en rend compte, il est hasardeux de tirer de telles conclusions d'un seul verset. Même si l'hypothèse est vraie, encore faut-il chercher dans le contexte des éléments qui viendront l'appuyer.

Il nous reste auparavant un point à éclairer : celui des rapports entre 1 Cor. 13. 12 et 2 Cor. 3. 18. Nous connaissons, pour l'avoir déjà examiné², le contexte de ce dernier verset. Il est, avons-nous constaté, exclusivement tiré de l'Ancien Testament; précisons davantage : d'un passage du livre de l'Exode rapportant un épisode de la vie des

¹ Voir ci-dessous, p. 161 ss.

² Voir ci-dessus, p. 25 ss.

Israélites au désert (34. 29-35). Nous n'avons pas vu, en l'analysant, en quoi une pensée d'origine hellénistique pouvait s'introduire dans un contexte aussi authentiquement biblique.

Pourtant les conclusions valables pour 1 Cor. 13. 12 doivent aussi l'être pour 2 Cor. 3. 18. Il faut en convenir, l'image est dans les deux cas empruntée à la terminologie stoïcienne. Comment dès lors expliquer le passage subit de la source scripturaire à une image d'origine grecque ? L'explication que nous proposons résoudra une difficulté que nous avons momentanément laissée de côté, touchant à la présence insolite du verbe κατοπτρίζεσθαι, qui, on l'a vu, apporte une note péjorative dans un contexte où elle n'est rien moins qu'inattendue. Saint Paul parle de la supériorité de la Nouvelle Alliance par rapport à l'ancienne Loi. Sans doute, nous l'avons dit, la pointe de l'opposition entre les Israélites et les chrétiens ne consiste pas dans la possibilité de voir Dieu, privilège qui semble refusé aux uns et aux autres, mais dans le fait que les chrétiens, au contraire des Juifs, sont libérés par l'Esprit du Seigneur, de l'obstacle représenté par le κάλυμμα. Toutefois, il faut le reconnaître, dans un pareil contexte la précision κατοπτριζόμενοι appliquée aux chrétiens, « nous voyons au moyen d'un miroir », c'est-à-dire imparfaitement, semble assez mal souligner leur supériorité. Il s'agit ici, croyons-nous, d'une précision faite après coup. Sur le point d'écrire, comme on l'attendrait, « nous tous, le visage sans voile, nous contemplons (ὁρώμεν) la gloire du Seigneur », saint Paul, au souvenir de la déclaration qu'il avait faite précédemment aux mêmes Corinthiens touchant à l'imperfection de la vision actuelle, qu'il avait comparée à la vue que procure un miroir, et parce qu'il tient à cette précision propre à rabattre l'orgueil de ses néophytes un peu trop enclins à se vanter de leurs dons spirituels, aurait remplacé ὁρώμεν par κατοπτριζόμενοι, qui équivaut au βλέπομεν δι' ἑσόπτρου de 1 Cor. 13. 12, sans se soucier de remanier sa phrase sous prétexte que la nuance péjorative introduite s'insérerait assez mal dans la suite des idées : au reste, l'importance secondaire du verbe fait passer cette précision qui, injustifiable à partir du contexte, ne semble apportée ici que pour mémoire.

Comme conséquence immédiate, nous ne devons pas attendre beaucoup de la deuxième Epître aux Corinthiens lorsqu'il s'agira d'examiner l'ensemble des représentations qui se rattachent chez saint Paul à l'idée de voir au moyen d'un miroir. Tout sera à tirer du contexte de 1 Cor. 13. 12, qui paraît par contre contribuer à l'élaboration de l'image. Nous chercherons maintenant à savoir si nous devons considérer la métaphore du miroir comme un appel sans conséquence à la terminologie hellénistique, ou bien si nous devons y voir l'indice d'une influence profonde de l'hellénisme. Il nous faut reprendre l'étude des expressions pauliniennes en les replaçant dans le développement de la pensée de l'apôtre. C'est donc uniquement de la première aux Corinthiens que nous ferons état.

CHAPITRE V

1 Cor. 13. 12 : Examen du contexte

L'utilité de ce dernier chapitre sera de replacer dans le contexte des Epîtres la notion de voir au moyen d'un miroir. Cette métaphore éclaire l'idée que se fait saint Paul de la connaissance de Dieu; réciproquement, l'étude du milieu littéraire dans lequel l'apôtre parle de la possibilité pour l'homme de connaître Dieu nous permettra de déterminer la part de l'influence stoïcienne, dont témoigne le recours à la comparaison du miroir, sur la pensée paulinienne. Nous n'envisagerons le problème que sous un angle très précis : l'emprunt de Paul à l'hellénisme s'étend-il à l'ensemble de la notion de connaître Dieu et des idées qui s'y rattachent, ou se limite-t-il simplement à l'emploi de la métaphore du miroir ? Nous étudierons successivement le thème de la γνώσις Θεοῦ chez saint Paul, puis quelques-unes des comparaisons qui servent à l'illustrer : connaître comme Dieu lui-même connaît, et connaître, non comme un enfant, mais comme un homme adulte.

A. CONNAISSANCE DE DIEU SELON SAINT PAUL

Lorsque saint Paul déclare en 1 Cor. 13. 12 : « Aujourd'hui nous voyons comme en un miroir, en énigme, mais alors face à face », c'est, on l'a dit, de la connaissance de Dieu qu'il parle. Celle-ci est définie ici comme étant une vision. Au verset 13 il est encore question de connaître : « Aujourd'hui, ajoute-t-il, je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme j'ai été connu. » A n'en pas douter, il est encore question ici de la connaissance de Dieu ¹. Nous examinerons d'abord la première partie de ce verset : connaître Dieu. Nous en sommes au problème de l'origine de cette notion : l'apôtre fait-il allusion à des représentations hellénistiques ou bien reste-t-il dans la ligne des conceptions juives ? ²

¹ Sur le verbe γνώσκειν pris au sens absolu, voir p. 60, n. 1, et 93, n. 1.

² Nous renvoyons ici aux diverses études, dont quelques-unes sont excellentes, qui ont déjà été consacrées aux thèmes de la γνώσις Θεοῦ chez saint Paul. Notons E. NORDEN, *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin, 1913; E. PRÜCKER, γνώσις Θεοῦ, *Untersuchungen zur Bedeutung eines*

THÈMES HELLÉNISTIQUES

E. Norden a jadis consacré toute une étude à l'emploi de la formule γνῶσις Θεοῦ dans la littérature hellénistique ¹. Selon lui, nous serions en présence d'un thème d'origine orientale, dont l'introduction dans le monde gréco-romain serait essentiellement due à l'influence de Posidonius. La thèse a été également soutenue par Reitzenstein ² : philosophes et mystiques auraient contribué à l'élaboration d'un discours de propagande invitant les hommes à la « connaissance de Dieu ». C'est de ce discours de propagande que Paul se serait inspiré ³.

Sans doute existe-t-il dans la littérature hellénistique un thème de la connaissance de Dieu : nous l'avons rencontré plusieurs fois au cours de notre enquête ⁴. Toutefois, la signification que prend dans la philosophie grecque l'idée de connaître Dieu diffère sensiblement de celle que lui donne saint Paul. Dans les textes étudiés, nous avons constaté que le thème de la γνῶσις Θεοῦ se trouvait souvent en relation étroite avec le thème socratique du γνῶθι σαυτόν ⁵. Pour connaître Dieu, selon la pensée hellénistique, il faut d'abord apprendre à se connaître soi-même; l'âme ne participe-t-elle pas du divin ? C'est donc en contemplant la divinité en elle qu'elle accédera à la connaissance de Dieu ⁶.

religiösen Begriffs beim Apostel Paulus und bei seiner Umwelt, Wurzburg, 1937; R. BULTMANN, art. « γινώσκω », du *ThWbNT*, t. I, p. 688-696; L. CERFAUX, « Gnose préchrétienne et biblique », dans *Dictionnaire de la Bible*, suppl., t. III, Paris, 1938, col. 659-701; J. DUPONT, *Gnosis, la connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain-Paris, 1949.

¹ E. NORDEN, *op. cit.*, p. 87-115.

² R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen*, 1910, p. 112-128.

³ Comme par exemple dans son discours à Athènes, cf. Act. 17. 22-31.

⁴ Rappelons PLATON, *Alcibiade*, 133 c (cf. ci-dessus, p. 110); PLUTARQUE, *Ad princ. iner.*, 5 = *Mor.*, 781 F (cf. ci-dessus, p. 128); PHILON, *De decal.*, 105 ci-dessus, p. 120); *De fug.*, 213 (cf. ci-dessus, p. 121, n. 6); *De leg. all.*, III, 101 (cf. ci-dessus, p. 21 et p. 120); PLOTIN, *Enn.*, IV, 3, 11 (ci-dessus, p. 124, n. 2); PORPHYRE, *Ad Marcellam*, 13 (ci-dessus, p. 52); LXX, *Sagesse*, VII, 26 (ci-dessus, p. 68); *XIII^e Ode de Salomon* (ci-dessus, p. 66); ZOSIME, *Traité sur l'électrum* (ci-dessus, p. 55); THÉOPHILE, *Ad Autolycum*, 1, 2, 7-9 (ci-dessus, p. 98, n. 4 et 6); THÉOPHYLACTE, *Comm. sur Matthieu*, 5. 8 (ci-dessus, p. 98, n. 3); CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quis dives salvetur*, 21, 7 (ci-dessus, p. 113, n. 1); CLÉMENT, I, 36. 2 (ci-dessus, p. 22, n. 1); Ps.-CLÉMENT, *Hom.* XIII, 16 (ci-dessus, p. 100); GRÉGOIRE DE NYSSE, *Εἰς τοὺς μακαρίστους* (ci-dessus, p. 98, n. 5); GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Eloge d'Origène*, XI, 142 (ci-dessus, p. 111); JAMBLIQUE, *De mysteriis*, II, 10 (ci-dessus, p. 81); DENYS L'ARÉOPAGITE, *La hiérarchie céleste*, III, 2 (ci-dessus, p. 136, n. 3).

⁵ Voir notamment : PLATON, PORPHYRE, *Ode de Salomon*, ZOSIME, 1 CLÉMENT, GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *loc. cit.*

⁶ Ainsi PLATON, *Alcibiade*, 133 c; cf. encore CICÉRON, *Tusc.*, V, 70 : *Illa a deo Delphis praecepta cognitio, ut ipsa se mens agnoscat coniunctamque cum divina mente se sentiat*; *Leg.*, I, 59-61 : *Qui se ipse norit, primum aliquid sentiet se habere divinum, ingeniumque in se suum sicut simulacrum aliquod dicatum putabit (...) Idemque (sapiens) cum caelum, terras, maria rerumque omnium naturam perspexerit, eaque unde generata, quo recursura aliquando, quo modo obitura, quid in iis mortale et*

Une autre voie conduit à cette γνώσις : la contemplation de l'univers créé. Le thème est cher aux stoïciens : c'est en considérant les merveilles de la nature que l'homme est nécessairement amené à admettre l'existence d'un être suprême, auteur du monde, qui ordonne et dirige toutes choses¹. On le voit, la démarche qui aboutit à cette connaissance

caducum, quid divinum aeternumque sit, viderit, ipsumque ea moderantem et regentem pene prenderit, seseque (...) civem totius mundi quasi unius urbis agnoverit, in hac ille magnificentia rerum atque in hoc conspectu et cognitione naturae, di immortales, quam se ipse noscet! Quod Apollo praecepit Pythius. Cf. Tusc., I, 52, 65; De div., I, 64; cf. Leg., I, 24: (...) ut is agnoscat deum qui unde ortus sit quasi (...) cognoscat. Voir également PERSE, III, 66 s :

*Discite et, o miseri, causas cognoscite rerum:
quid sumus et quidnam victuri gignimur, ordo
quis datus aut metae qua mollis flexus et unde,
quis modus argento, quid fas optare, quid asper
utile nummus habet, patriae carisque propinquis
quantum elargiri deceat, quem te deus esse
iussit et humana qua parte locatus es in re.*

(cité par NORDEN, *op. cit.*, p. 103); SÉNÈQUE, *Quaest. nat. praef.* 1, 12 s : *animus, velut vinculis liberatus, in originem redit et hoc habet argumentum divinitatis suae, quod illum divina delectant (...); curiosus spectator excutit singula et quaerit. Quidni quaerat? scit illa ad se pertinere.* Connaître Dieu revient donc, dans le stoïcisme, à reconnaître la divinité en soi. Ainsi EPICTÈTE, *Diss.*, II, 8, 11. « Tu es un fragment de Dieu. Tu as en toi-même une parcelle de Dieu. Comment peux-tu donc ignorer ta parenté avec lui ? » Σὺ ἀπόσπασμα εἰ τοῦ Θεοῦ· ἔχεις τι ἐν σεαυτῷ μέρος ἐκείνου. Τί οὖν ἀγνοεῖς σου συγγένειαν; cf. I, 3, 1-2; II, 14, 19-20. L'homme qui est satisfait de la vie ne sait ni qui est Dieu (οὔτε τί Θεός ἐστιν), ni ce qu'est l'homme, le bien, le mal, etc. Il ignore même ce qu'il est lui-même (οὔτε δ' αὐτὸς αὐτὸν ἀγνοεῖς). Cf. I, 3, 1-2. Pour PHILON, la connaissance de soi devient le moyen de la connaissance de Dieu; ainsi *De somniis*, 1, 60 : c'est lorsque Abraham connut davantage qu'il se renonça le plus, afin de parvenir à la connaissance exacte de Celui qui est en toute vérité. Ainsi se passent les choses : celui qui s'est parfaitement compris lui-même s'est parfaitement méprisé (...) et qui s'est méprisé lui-même connaît Celui qui est, ὅτε γὰρ μάλιστα ἔγω, τότε μάλιστα ἀπέγνων ἐαυτόν, ἵνα τοῦ πρὸς ἀλήθειαν ὄντος εἰς ἀκριβῆ γνώσιν ἔλθῃ. Καὶ πέφυκεν οὕτως ἔχειν· ὁ λίαν καταλαβὼν ἐαυτὸν λίαν ἀπέγνωνκε τὴν ἐν πᾶσι τοῦ γενητοῦ σαφῶς προλαβὼν οὐδένειαν, ὁ δ' ἀπογνοὺς ἐαυτὸν γινώσκει τὸν ὄντα. cf. *Somn.*, I, 54 s; *Mon.* I, 4-6.

¹ On a déjà rencontré ce thème chez PHILON, *Decal.*, 105 : l'esprit se représente comme au moyen d'un miroir Dieu agissant, ordonnant le monde et prenant soin de toutes choses, ὥς γὰρ διὰ κατόπτρου φαντασιούται ὁ νοῦς Θεὸν δρῶντα καὶ κοσμοποι- οῦντα καὶ τῶν ὅλων ἐπιτροπεύοντα (cf. ci-dessus, p. 120). Il l'a manifestement emprunté au stoïcisme : cf. PHILODÈME, *Περὶ εὐσεβείας*, p. 71, Gomperz : ἐν τοῖς Ξενοφῶντος ἀπομνημονεύμα[σιν οὐχ] ὀρθῶ[ς] φη[σιν τοῦ] θεοῦ [τῇ]ν [μορφῇ]ν ἀλλὰ τέργα ... ὁμῶς εἶναι. Ainsi CICÉRON, *Nat. Deor.*, II, 140 : « La Providence a donné aux hommes la station droite pour qu'ils puissent lever les yeux au ciel et accéder ainsi à la connaissance des dieux » : *ut deorum cognitionem, e terra caelum intuentes, capere possent.* Contemplant les astres, l'homme « accipit ab his cognitionem deorum, e qua oritur pietas, cui coniuncta iustitia est reliquaeque virtutes, e quibus vita beata existit par et similis deorum (ibid., 153). Cicéron s'appuie sur cette démonstration de l'existence de Dieu pour prouver l'existence de l'âme : *sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut deum non vides, tamen, ut deum agnoscis ex operibus eius sic ex memoria rerum et inventione (...) vim divinam agnoscito (...) illud modo videlo, ut deum noris, etsi eius ignores et locum et faciem, sic animum tibi tuum notum esse oportere, etiamsi ignores et locum et formam* (Tusc., I, 70); cf. *De nat. deor.*, I, 37;

de Dieu est toute intellectuelle : si Dieu n'est pas visible, il est pourtant accessible à l'intelligence qui parvient à fournir des preuves rationnelles de son existence ¹. Mais alors le mot γνῶσις perd toute valeur proprement religieuse ².

et *Leg.*, I, 24 : connaître Dieu, pour l'homme qui est d'origine divine, c'est se souvenir de qui il est issu : *Animum lamen esse ingeneratum a deo : ex quo vere vel agnatio nobis cum caelestibus, vel genus, vel stirps appellari potest. Itaque ex tot generibus nullum est animal, praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam dei; ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam immansueta, neque tam fera, quae non, etiam si ignoret qualem habere deum deceat, tamen habendum sciat. Ex quo efficitur illud, ut is agnoscat deum, qui, unde ortus sit, quasi recordetur ac noscat.* Cf. *De nat. deorum*, I, 44 : *Intellegi necesse est, esse deos, quoniam insitas eorum, vel potius innatas cognitiones habemus; ibid.* 36 : *Insitas praeceptasque cognitiones deorum.* Cf. encore *Leg.*, I, 61, *Tusc.*, I, 52, 65; *De divin.*, I, 64. Le thème se retrouve chez SÉNÈQUE. Dieu dirige et conserve l'univers : (*Stoici*) *Jovem intellegunt rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi, operis huius dominum et artificem, cui nomen omne convenit (Nat. quaest., II, 45, 1).* En contemplant les espaces célestes, l'homme discit quod diu quaesivit : *illuc incipit deum nosse. Quid est deus? Mens universi. Quid est deus? Quod vides totum et quod non vides totum. Sic demum magnitudo illi sua redditur qua nihil maius cogitari potest, si solus est omnia. si opus suum et intra et extra tenet (Nat. quaest., I, praef., 13).* C'est en cela que consiste la vraie piété : connaître Dieu : *Deum colit qui novit (Epist., XCV, 47);* inutile de se livrer aux vaines pratiques d'un ritualisme superstitieux : visites de temples, litanies, lampes allumées le sabbat; il suffit de savoir que les dieux prennent soin du monde : *Scire illos esse qui praesident mundo, qui universa vi sua temperant, qui humani generis tutelam gerunt (ibid., 49-50).* Il ne suffira pas toutefois de connaître les dieux; la véritable stoïcien aura à cœur de les imiter dans sa conduite : *Vis deos propitiare? bonus esto! Satis illos coluit, quisquis imitatus est (ibid.).* Cf. *Epist.* XC, 34 : *Nec nosse tantum sed sequi deos docuit (scil. sapiens).* On retrouve ici le fameux précepte pythagorico-stoïcien : *ἔπου Θεῶν.*

¹ La philosophie est la connaissance des choses divines et humaines : *Rerum divinarum atque humanarum scientia* (CICÉRON, *Off.*, I, 1, 153; II, 5; cf. SÉNÈQUE, *Epist.*, XXXI, 8; LXXXIX, 4; XC, 2; LXXIV, 28; CIV, 22; CX, 7; LXXXVIII, 24, 28, 30). Elle est aussi la recherche des causes : *Sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam cognitionemque quae cuiusque rei causa sit* (Cic., *Tusc.*, IV, 57; cf. V, 7; *Off.*, II, 5; cf. *Aetii Placita*, I, *Prooem.*, 2 = DIELS, *Doxographi graeci*, p. 273; PLUTARQUE, *De audiendo*, 13 (*Mor.*, 44 B), 17 (47 B); *De audiendis poetis*, 2 (17 D); cf. LXX, 4 Macch. 1. 16 : σοφία δὲ τοίνυν ἐστὶν γνῶσις θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ τούτων αἰτίων). Aussi bien s'attachera-t-elle à montrer que Dieu existe (ὅτι ἐστι Θεός), et elle cherchera ensuite à connaître quelles sont ses qualités (εἶτα ποῖοι τινες εἰσὶν : EPICTETE, *Diss.*, II, 14, 11-13; cf. τί Θεός ἐστιν, *ibid.*, 19). Voir encore EPICURE, *Lettre à Ménécée* (Diogène Laerce, X, 123) : θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν ἐναργὴς γὰρ αὐτῶν ἡ γνῶσις : οἷους δ' αὐτοὺς οἱ πολλοὶ νομίζουσι οὐκ εἰσιν. Le but de la philosophie est de se faire une exacte représentation de la divinité : ὁρθῶς ὑπολήψεις ἔχειν περὶ αὐτῶν [θεῶν]. On sent ici l'influence de la métaphysique platonicienne. (Sur le thème de la connaissance de Dieu chez PLATON, voir surtout *Aleib.*, 133 b-d; *Cratyle*, 439 e-440 b; *Philèbe*, 58 a; *Théét.*, 176 c, 206 b; *Rep.*, V, 477 a, 478 c; VI, 508 d-e; VII, 527 b; *Leg.*, XII, 966 c-d; cf. ARISTOTE, *Eth. Eud.*, VII, 12). Voir sur ce point A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, excursus A : *Les origines de l'idée de Dieu chez Platon*, p. 171-195; A. DIES, *Autour de Platon*, t. II.

² L'expression de CICÉRON (*Nat. deor.*, II, 153; cf. ci-dessus, p. 153, n. 1) *cognitio deorum e qua oritur pietas*, n'infirme en rien cette conclusion. Balbus fait un exposé des doctrines stoïciennes : c'est par la contemplation des astres que l'on accède à la connaissance des dieux. L'intelligence humaine pénètre jusque dans le ciel, et y

Un ensemble de textes mérite une attention particulière. Il s'agit de documents issus d'un foyer qui a joué un grand rôle dans l'élaboration du syncrétisme religieux d'époque hellénistique : Alexandrie. On y voit se dessiner la notion d'une connaissance de Dieu qui ne serait plus seulement intellectuelle, mais qui serait objet de révélation. Ces textes se répartissent en deux groupes, qu'il importe de ne pas mélanger¹ : d'une part la littérature hermétique, d'autre part les écrits du judaïsme hellénisé dont Philon est le témoin.

Sans doute rencontre-t-on ici encore le thème d'origine stoïcienne de la connaissance de Dieu au moyen de l'univers créé². Le *Recueil Hermétique*³ présente pourtant des formules nouvelles : la gnose est contemplation mystique de Dieu⁴, et elle est à l'origine du processus

considère le mouvement des astres, prédit les éclipses : *quae contuens animus, accipit ab his cognitionem deorum, ex qua oritur pietas, cui coniuncta iustitia est, reliquaeque virtutes, e quibus vita beata existit par et similis deorum*. On le voit, la piété dont il est question ici est toute intellectuelle; elle est le fruit d'une contemplation de l'esprit (*animus contuens*); elle est tout au plus morale : elle s'accompagne de justice et de toutes sortes d'autres vertus qui ont pour but, en conduisant à l'imitation des dieux, de rendre la vie heureuse. Le sens que prend ici le mot *pietas* diffère très peu de celui que le stoïcisme donnait au mot *sagesse* : elle est la vertu du sage; c'est elle qui, libérant l'esprit des liens du corps, le rend apte à la philosophie (cf. *Tusc.*, I, 64, 69-70; SÉNÈQUE, *Nat. quaest.* I, *praef.*, 5; *Ep.* XXXI, 8; LXXXVIII, 24, 28; PHILON, *Omn. prob. lib.*, 83; *Somm.*, I, 60).

¹ Comme font NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 88-98, et REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, p. 112-128, en y mêlant encore des citations bibliques.

² C. HERM., III, 3; V, 1, 2, 3-8; PHILON, *Leg. alleg.*, III, 97-101; *Decal.*, 105; *Ebriet.*, 41-45.

³ Voir NORDEN, *op. cit.*, *ad loc.*; J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XII, 2-4), Munster, 1914, p. 350-385; R. REITZENSTEIN, *op. cit.*, p. 112-128; E. PRUCKER, *op. cit.*, p. 28-32; A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, p. 45-66; J. DUPONT, *op. cit.*, p. 358-359.

⁴ Ainsi C. Herm., IV, 5-6. Il est question des hommes qui n'ont pas reçu le baptême du *Nous* : ils sont des animaux sans raison (*ἄλογα ζῶα*), réduits à leurs propres sensations (*αἰσθήσεις*), soumis à la passion et à la colère (*ἐν θυμῷ καὶ ὀργῇ τὴν κρᾶσιν ἔχοντες*), à la volupté et aux appétits du corps (*ταῖς τῶν σωματικῶν ἡδοναῖς καὶ ὀρέξεσι προσέχοντες*); aussi bien n'admirent-ils pas les choses dignes de contemplation (*οὐ θαυμάζοντες τὰ θεᾶς ἄξια*). Ceux au contraire qui ont reçu la science du *Nous* (*ἡ τοῦ νοῦ ἐπιστήμη*), ceux qui ont la connaissance de Dieu (*ἡ τοῦ Θεοῦ κατανόησις*) embrassent toutes choses par leur intelligence, ce qui est sur la terre, au ciel, ou au-dessus du ciel, et s'élevant d'eux-mêmes à une telle hauteur, ils *voient* le bien (*πάντα ἐμπεριλαβόντες τῷ ἑαυτῶν νοί, τὰ ἐπὶ γῆς, τὰ ἐν οὐρανῷ, καὶ εἰ τί ἐστιν ὑπὲρ οὐρανὸν τοσαύτον ἑαυτοὺς ὑψώσαντες εἶδον τὸ ἀγαθόν*). Cf. chap. 11 : « Telle est donc, ô Tat, l'image de Dieu que j'ai dessinée pour toi au mieux de mes forces : si tu la contemples exactement, et te la représentes avec les yeux du cœur, crois-moi, enfant, tu trouveras le chemin qui mène aux choses d'en haut : *αὕτη οὖν, ὦ Τάτ, κατὰ τὸ δυνατόν σοι ὑπογέγραπται τοῦ Θεοῦ εἰκὼν* : *ἦν ἀκριβῶς εἰ θεάσις καὶ νοήσις τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς, πίστευσόν μοι, τέκνον, εὐρήσεις τὴν πρὸς τὰ ἄνω ὁδόν*. Cf. encore X. 4-5 : celui qui *peut voir* (*τῷ δυναμένῳ ἰδεῖν*) s'apercevra que Dieu est Père et le Bien en ce que toutes choses existent (*ὁ δὲ Θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθὸν τῷ εἶναι τὰ πάντα*). En effet, la marque propre du Bien (= Dieu), c'est que le Bien soit connu (*ἴδιον γάρ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ γνωρίζεσθαι ἐστὶ τὸ ἀγαθόν*). Aussi bien, Dieu remplit-il ses enfants de la bonne

de la divinisation ¹. Le stoïcisme populaire parlait déjà de la nécessité de connaître Dieu afin de l'imiter; Sénèque notamment voyait dans cette imitation de la divinité le fondement de la vie morale. Mais les écrits hermétiques, reprenant ici un thème philosophique, le placent dans un autre contexte : celui du mysticisme gnostique, où la connaissance devient contemplation extatique ², et l'imitation de Dieu une pure divinisation. Cette fois, le thème de la *gnosis Théou* prend bien un sens religieux que ne lui connaissait pas le stoïcisme ³.

et belle vision (ἐμπλήρωσας ἡμᾶς, ὦ πάτερ, τῆς ἀγαθῆς καὶ καλλίστης θέας). Contrairement à la vue du soleil qui éblouit par sa lumière, la vue du Bien illumine, et cela d'autant plus qu'on est plus capable de recevoir l'influx de la splendeur intelligible (οὐ γὰρ, ὥστερ ἡ τοῦ ἡλίου ἀκτῖς, πυρώδης οὐσα, καταγράγει καὶ μῦειν ποιεῖ τοὺς ὀφθαλμούς, οὕτω καὶ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ θεᾶς τοῦναντίον ἐκλάμπει καὶ ἐπὶ τοσοῦτον, ἐξ' ὅσον δύναται ὁ δυνάμενος δεῖξασθαι τὴν ἐπιειροὴν τῆς νοητῆς λαμπηδόνης). Ceux qui peuvent s'abreuver plus complètement de cette vision souvent tombent en sommeil, et, se détachant du corps, parviennent à la vision par excellence (εἰς τὴν καλλίστην ὄψιν ... ἐντετυχή-κασιν).

¹ La connaissance de Dieu est en même temps l'acte de piété le plus parfait : (εὐσέβεια δὲ ἐστὶ Θεοῦ γνῶσις, *C. Herm.*, IX, 4; cf. 10 : la foi est un acte d'intelligence : τὸ γὰρ νοῆσαι ἐστὶ τὸ πιστεῦσαι, ἀπιστήσαι δὲ τὸ μὴ νοῆσαι; l'incrédulité est le propre de celui qui n'a pas la connaissance : ἀγνωστοῦντι δὲ ἀπιστα). Cf. X. 9 : la vertu de l'âme est la connaissance : celui qui connaît est bon et pieux, et déjà divin (τοῦναντίον δὲ ἀρετὴ ψυχῆς γνῶσις; ὁ γὰρ γνούς καὶ ἀγαθὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἤδη θεός). Cf. *Asclépius*, 12 : *philosophia, quae sola est in cognoscenda divinitate frequens obtulus et sancta religio*. (Le P. FESTUGIÈRE, « Corpus Hermeticum », *CUF*, t. I, p. 102, n. 13, note qu'on retrouve ici l'influence de PHILON, *De Opif.*, 154 = COHN-WENDLAND, t. I, p. 53, 25 s.) Or la piété mène à la divinisation (cf. X. 9, εὐσεβὴς καὶ ἤδη θεός). Le but de la gnose est en effet la divinisation : « car telle est la fin bienheureuse pour ceux qui possèdent la connaissance : devenir Dieu » (τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι, cf. X. 6-8 : ἀποθεωθῆναι). La connaissance de Dieu est pour l'homme la seule source du salut : c'est elle qui est la montée vers l'Olympe (τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἡ γνῶσις τοῦ Θεοῦ· αὕτη εἰς τὸν Ὀλυμπον ἀνάβασις, X. 15). C'est elle qui procure l'immortalité (ἀθανασία : I. 20-21, 28; cf. IV. 5 : ceux qui ont été rendus participants du don de Dieu (= l'Esprit); ceux-là sont immortels et non plus mortels, parce qu'ils ont embrassé toutes choses par leur propre intellect : ὅσοι δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον, οὗτοι, ὦ Τάτ (...) ἀθάνατοι ἀντὶ θνητῶν εἰσι, πάντα ἐμπειριζάβροντες τῷ ἑαυτῶν νοῷ...

² Cf. p. 157. Voir notamment *C. Herm.*, IV, 6, 11; X, 4-5.

³ Il faut toutefois mettre à part PLUTARQUE, *De Iside* 1, 2 (= *Mor.*, 351 E). Il y est fait une apologie de la connaissance (appelée tantôt ἐπιστήμη, tantôt εἰδησις, tantôt γνῶσις, tantôt νοῦς), et de la sagesse (φρόνησις, σοφία). Aucun bien ne peut surpasser l'intelligence (νοῦς), par laquelle on accède à la vérité (...): c'est un don venu de Dieu, qui rend ainsi l'homme participant de sa nature propre. Ainsi, le bonheur de la vie éternelle, qui est l'apanage de la divinité, c'est précisément de connaître les êtres (γινώσκειν τὰ ὄντα); c'est à cette condition que l'immortalité est une vie : sans quoi, elle ne serait qu'une durée de temps (χρόνον). C'est donc un véritable culte à rendre à la divinité que de chercher à connaître la vérité concernant les dieux, surtout lorsqu'il est question de servir Isis, dont le nom indique que le savoir ne convient à personne mieux qu'à elle. Les pratiques ascétiques auxquelles elle soumet ses initiés ont pour but la connaissance de l'Être premier, le Seigneur, qui n'est accessible qu'à l'intelligence (ἡ τοῦ πρῶτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις) et qu'Isis nous invite à rechercher auprès d'elle, car c'est là qu'il se trouve et demeure. Le nom même de son temple suffirait à le montrer : *Isdon*, ce qui indique qu'il abrite la connaissance (καὶ γνῶσις καὶ εἰδησις) de l'Être qui est. C'est là que nous

Une remarque s'impose : on est en droit de se demander si cette apparition dans la théologie alexandrine d'une terminologie mystique à propos de la connaissance de Dieu n'est pas due à l'influence du judaïsme hellénisé. En tout cas, le vocabulaire philosophique grec ne suffit pas à l'expliquer, et ce n'est sans doute pas dans la religion égyptienne qu'il faudra en chercher l'origine ¹. Par contre, les rapprochements entre la terminologie de la littérature hermétique et les écrits de Philon sont frappants : Philon parle volontiers de la connaissance de Dieu comme d'une contemplation extatique ², et, d'une façon générale, sa théorie sur les relations entre l'âme et Dieu évolue, à partir de la doctrine stoïcienne, dans le sens du mysticisme ³. Or ces transformations se font manifestement sous l'influence de la Bible grecque ⁴. Aussi bien pouvons-nous déterminer avec précision l'élément qui a joué à Alexandrie dans l'élaboration d'une terminologie religieuse de la *gnosis Théou* : l'Ancien Testament.

Ainsi, une filiation s'établit très nettement entre la Bible, Philon et la littérature hermétique ⁵, touchant à l'emploi d'un vocabulaire

pourrons acquérir la science de l'Etre, pourvu que nous entrons avec circonspection et respect dans les sanctuaires consacrés à Isis. — Ce vocabulaire, qui n'est pas habituel à Plutarque (cf. J. DUPONT, *op. cit.*, p. 358), ne serait-il pas le témoin de l'existence d'une terminologie mystique de gnose, dont nous relevons la trace dans les milieux alexandrins ? En ce cas, il serait infiniment vraisemblable que Plutarque ait puisé à la même source, au moins indirectement, que Philon et la littérature hermétique.

¹ Le P. DUPONT (*op. cit.*, p. 365) signale que « les sources grecques et latines qui nous font connaître la religion égyptienne (cf. TH. HOPFNER, *Fontes historiae religionis aegyptiacae: Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis collectae*, II, 1-5, Bonn, 1922-1925) ne dénotent aucun emploi technique de la notion de *gnosis* en dehors du *De Iside*, 1-2 ». Par ailleurs, E. AMELINEAU (*Essai sur le gnosticisme égyptien*, Paris, 1887) et R. REITZENSTEIN (*Poimandres*, p. 248) ont cherché dans la religion égyptienne les origines du mouvement gnostique, mais n'y ont point décelé, semble-t-il, de terminologie de gnose.

² Cf. *Spec. leg.*, I, 49, 96; *Deus immut.*, 151; *Ebr.*, 152; *Mut. nom.*, 56; *Praem.*, 43-44; *De fug. et inv.*, 164-165; *Leg. all.*, III, 95-103. Sur l'extase chez Philon, voir E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1907, p. 196-205.

³ Cf. E. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 230-237.

⁴ Cf. les conclusions du P. DUPONT, *op. cit.*, p. 363-364. Un exemple est particulièrement parlant : opposant dans son traité des *Lois allégoriques* (*Leg. alleg.*, III, 95-103 = COHN-WENDLAND, t. I, p. 134-135; cf. ci-dessus, p. 120, n. 3), la connaissance de Dieu telle que l'envisageait le stoïcisme, par le ciel, la terre, l'eau, l'air, ou quelque élément du devenir, à la révélation immédiate qu'en a eue Moïse, Philon parle spontanément de vision. L'explication en est facile : c'est évidemment sous l'influence de la Bible, qui parlait de « voir Dieu » (Ex. 33. 18-23), qu'il est amené à substituer à la notion de *gnosis Théou*, celle d'une *opsis Théou*. Cf. le texte parallèle *De fug. et inv.* 164-165 (= COHN-WENDLAND, t. II, p. 145-146) : substitution à γυνῶναι de ἰδεῖν et de καταθεῶσθαι. Nous avons évidemment affaire à une critique implicite de la connaissance stoïcienne; comparée à la contemplation directe dont parle la Bible à propos de Moïse, la contemplation de l'univers créé reste un mode inférieur d'appréhension de Dieu.

⁵ Sur l'influence du judaïsme sur les écrits gnostiques, voir H. CH. PUECH, *Où en est le problème du gnosticisme*, p. 300-305.

de gnose. Faudra-t-il continuer à rechercher dans la mystique païenne l'origine du thème de la connaissance de Dieu chez saint Paul ? C'est l'obliger à un long et bien inutile détour, alors qu'il était à même de puiser directement à la source scripturaire. Il est donc infiniment vraisemblable, déjà *a priori*, que l'apôtre dépend ici des Ecritures. Il nous restera à montrer que le contexte biblique rend beaucoup mieux compte que la littérature païenne des nuances qu'il attache à l'idée de connaître Dieu.

THÈMES JUDAÏQUES

Il convient de replacer le thème de la *gnosis Théou* dans son contexte paulinien. On remarque en effet que la notion de gnose prend chez saint Paul une couleur particulière. Les textes païens parlent de la connaissance comme d'un moyen parfait d'appréhension de la divinité : elle est contemplation extatique, piété véritable ; c'est elle qui conduit au salut. Saint Paul s'exprime de toute autre façon : selon lui, la connaissance est actuellement imparfaite ; comparée à la vue indirecte que procure un miroir, elle s'oppose à la plénitude de la contemplation eschatologique qui sera un jour la part des élus. Nous croyons distinguer, d'abord dans ce désir délibéré de déprécier la connaissance actuelle, ensuite dans cette opposition entre deux types de gnose, présent et à venir, des indications qui trahissent une influence proprement juive.

Une première remarque est d'abord nécessaire. Lorsqu'il parle de gnose, saint Paul emprunte très probablement le mot aux Corinthiens ; c'est en effet dans les deux épîtres qu'il leur adresse que l'expression revient le plus souvent ¹. « Vous excellez (...) en connaissance », leur dit-il (περισσεύετε ἐν γνώσει : 2 Cor. 8. 7), et dans l'action de grâces de sa première épître, il remercie Dieu de ce que les Corinthiens ont été comblés de toute espèce de *logos* et de *gnosis* (1 Cor. 1. 5), alors que ce sont généralement d'autres vertus chrétiennes, comme la foi ou la charité, qui sont mentionnées dans ses lettres aux autres communautés ². La gnose est en quelque sorte la prérogative des Corinthiens, et ceux-ci s'en vantent : la connaissance ne procure-t-elle pas à ceux qui la possèdent une pleine liberté — liberté par exemple de manger des idolâtres, puisqu'ils *savent* que les idoles ne sont rien ? Paul pressent le

¹ Le terme se retrouve quinze fois dans les seules épîtres corinthiennes (1 Cor. 1. 5 ; 8. 1, 2, 7, 10, 11 ; 12. 8 ; 13. 2, 8 ; 2 Cor. 2. 14 ; 4. 6 ; 6. 6 ; 8. 7 ; 10. 5 ; 11. 6), contre quinze fois seulement dans l'ensemble des autres épîtres. Cf. E. PRUCKER, *op. cit.*, p. 60-72. Le P. PRUCKER fait par ailleurs ressortir que le terme *gnosis* fait presque entièrement défaut dans le reste du Nouveau Testament ; les écrits johanniques présentent bien certaines analogies avec la pensée paulinienne, mais n'emploient pas le terme γνώσις. On est donc amené à conclure que la terminologie de gnose est particulière à saint Paul, et, en outre, qu'elle ne prend tout son relief que dans les épîtres corinthiennes.

² Ainsi Rom. 1. 8 ; Eph. 1. 15 ; Phil. 1. 9 ; Col. 1. 4 ; 1 Th. 1. 3 ; 2 Th. 1. 3 ; 1 Ti. 1. 5 ; Phm. 5.

danger que présente cette attitude pour ceux dont la conscience est faible : bien sûr, lui aussi, Paul, a la connaissance (1 Cor. 8. 1 ; cf. 2 Cor. 11. 6), mais cette connaissance n'est pas chez tous (1 Cor. 8. 7). Certains se font en effet scrupule d'acheter au marché des viandes qui ont pu être sacrifiées aux idoles, estimant que c'est là participer aux cultes païens ; en agissant trop librement devant eux, sous prétexte de gnose, on risque de les pousser à agir contre leur conscience, ce qui les condamnerait. La connaissance ne doit en effet pas faire omettre les devoirs de charité envers le frère dont la conscience est faible¹. L'Épître aux Romains, envisageant le même problème, invitait les chrétiens de l'église de Rome dont la foi était plus affirmée, à n'être pas une occasion de chute pour leurs frères plus faibles (Rom. 14. 13-23). Or elle parlait de foi (v. 22) là où l'Épître aux Corinthiens parle de connaissance : la gnose se révèle donc comme une particularité propre à l'église de Corinthe, et de plus, elle apparaît sur le même plan que les autres dons spirituels.

Cette remarque préliminaire nous conduit à une première constatation. Puisque saint Paul, après les Corinthiens, considère la connaissance comme un don d'origine divine, c'est dans le cadre des autres manifestations charismatiques dont était favorisée l'église de Corinthe qu'il convient de la replacer.

Les Corinthiens recherchaient avec empressement les dons spirituels, et ils en étaient comblés. L'apôtre leur rend ce témoignage : « vous avez reçu, avec abondance, toutes sortes de dons » (cf. 2 Cor. 8. 7). La liste qu'il en dresse montre que ceux-ci étaient fort divers : charisme de prophétie, d'enseignement, foi, glossolalie. La connaissance est mentionnée avec eux, en tant que manifestation de l'Esprit de Dieu : « A l'un est donnée une parole de sagesse (σοφία), à l'autre une parole de connaissance (γνῶσις), selon le même Esprit, à un autre la foi (πίστις) (...) à un autre la prophétie (προφητεία) (...) à un autre la diversité des langues (γένη γλωσσῶν) ; c'est un seul et même Esprit qui opère tout cela ; il donne à chacun sa part, comme il l'entend » (1 Cor. 12. 8-11). On le remarque, la notion de connaissance ne semble pas prendre, au milieu des autres charismes, de couleur particulière qui décèlerait une origine différente. Citée parmi eux, elle leur est étroitement associée et dérive de la même source.

Or il est relativement aisé de déterminer le milieu littéraire auquel appartiennent ces différentes manifestations de l'Esprit : elles se rattachent clairement au thème scripturaire de l'inspiration prophétique. Déjà dans l'Ancien Testament, c'est Dieu qui envoie son Esprit aux hommes (Nb. 11. 29 ; 1 Sam. 10. 5-6, 10, 13 ; 19. 20-24 ; Es. 44. 3 ; Ez. 39. 29 ; Joël 2. 28), et qui réalise par leur moyen son propre dessein (Zach. 4. 6). Par l'Esprit de Dieu, des hommes prophétisent (1 Sam.,

¹ Cf. L. CERFAUX, *L'Eglise des Corinthiens* (Témoins de Dieu, n° 7), Paris, 1946, p. 64 s.

ibid.; Nb. 11. 25; Zach. 13. 4, etc.), s'expriment en d'autres langues (Es. 28. 1; cf. 1 Cor. 14. 21), interprètent les secrets divins (Gen. 40. 9-23; cf. 41. 38; Dan. 2. 19-45; cf. 4. 8, 18; 5. 11, 14). Les événements miraculeux qui présideront à la naissance de l'Eglise chrétienne ne sont qu'une recrudescence des phénomènes décrits par l'Ancien Testament : les apôtres y verront la réalisation d'une prophétie faite à Joël (2. 28), où Dieu avait promis que dans les derniers temps, son Esprit se répandrait sur toute chair et donnerait aux hommes le pouvoir de prophétiser¹. Jésus de son côté avait prédit à ses disciples que leur ministère s'accompagnerait de toutes sortes de miracles (Mc. 16. 17-18; cf. Mat. 7. 22). C'est manifestement dans la même ligne qu'il convient de placer les différents charismes dont se prévalaient les Corinthiens.

De la relation étroite qui associe la connaissance aux autres dons spirituels, nous pourrions déjà conclure à l'origine juive du terme. Toutefois, nous n'aurions tout au plus affaire ici qu'à un argument d'ambiance. Le fait de replacer la *gnosis Théou* dans le contexte judéo-chrétien des manifestations charismatiques, tout en donnant des indications précieuses, ne peut suffire à expliquer la notion elle-même. Il faut examiner de plus près ce que saint Paul entend par « connaissance ».

L'expression « connaître Dieu » a chez saint Paul un sens très précis² : en général, elle se rapporte au moment de la conversion. C'est en recevant le message évangélique que les chrétiens ont accédé à la connaissance de Dieu. Autrefois, ils étaient comme les païens qui ne connaissent pas Dieu (Eph. 4. 17-19; 1 Th. 1. 8; Gal. 4. 8)³; en se convertissant, ils ont commencé à le connaître (ὡς δὲ γινόντες Θεόν : Gal. 4. 9). C'est sur le chemin de Damas que l'apôtre a lui-même expérimenté ce bien suprême : la connaissance de Jésus-Christ (Phil. 3. 7-11). Connaître Dieu, c'est donc appartenir à la vraie religion : l'adoration des idoles s'oppose directement à la *gnosis Théou* (Rom. 1. 23-25; Gal. 4. 8; cf. Ps. 106. 13-23; 2 Pi. 2. 20). Cette connaissance n'est d'ailleurs pas intellectuelle, mais uniquement religieuse; de plus, elle apparaît essentiellement orientée vers des applications d'ordre pratique : il ne s'agit pas d'avoir une exacte notion des attributs métaphysiques de Dieu, mais de connaître sa volonté révélée dans la loi et de l'accomplir fidèlement⁴. C'est pourquoi les Juifs, étant instruits

¹ Act. 2. 16-21. Voir encore 10. 46; 19. 6; 21, etc.

² Cf. R. BULTMANN, art. « γινώσκω », *ThWbNT*, t. I, p. 688-715; *Le christianisme primitif*, p. 19-22; E. PRUCKER, Γνωσις Θεοῦ, p. 60-137; J. DUPONT, *op. cit.*, p. 1-50.

³ Sur « l'agnoia » des païens, cf. R. BULTMANN, art. « ἀγνοία », *ThWbNT*, t. I, p. 116-120; W. BAUER, *Wörterbuch*, *ad loc.*; L. CERFAUX, art. « Agnoia (Agnosia) », dans le *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. I, col. 186-188; J. DUPONT, *op. cit.*, p. 1-8.

⁴ R. BULTMANN, *ThWbNT*, p. 700-701 et 705 s; *Le christianisme primitif*, p. 20 s. Cf. Jér. 22. 15 s, où le prophète déclare au roi : « Ton père pratiquait la justice et l'équité; il faisait droit aux opprimés et aux pauvres; n'est-ce pas cela me connaître ? dit l'Eternel. »

par la loi, ont beau se vanter d'avoir la connaissance : celle-ci est nulle, s'ils transgressent les commandements (Rom. 2. 17-20). Ainsi en est-il des docteurs hypocrites : déclarant connaître Dieu, ils le renient par leur mauvaise conduite (Tite 1. 16). S'opposant directement au fait de renier Dieu par une vie de péché (1 Cor. 15. 34), le connaître signifiera essentiellement : lui obéir. Tout cela correspond à l'idée que se faisait le judaïsme de la connaissance, beaucoup plus qu'à la science recherchée des philosophes grecs ¹.

Les derniers textes cités expliquent le passage de l'idée de connaître Dieu à celle de la gnose charismatique. Le docteur de la Loi auquel s'adresse saint Paul (Rom. 2. 17-20) a reçu une mission : connaissant la volonté de Dieu, instruit par la Loi, détenant en elle la forme concrète de la connaissance et de la vérité (μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας, verset 20), il doit enseigner aux simples; il se dit le conducteur des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, le docteur des insensés, le maître des ignorants (v. 19-20). La prétention des rabbins à la gnose correspond parfaitement à celle des Corinthiens, et l'attitude suffisante des uns et des autres explique dans les deux cas le caractère assez vif des propos de saint Paul : ne sont-ils pas d'une étrange inconséquence, eux qui se prétendent en possession de l'Esprit (πνευματικοί) et de la connaissance, alors qu'ils agissent à l'encontre de ce qu'ils enseignent ou bien négligent les plus simples devoirs de charité à l'égard de leurs frères plus faibles ? Pour envisager dans ces passages la *gnosis* *Théou* sous le même angle que saint Paul, il faut faire état de leur ton nettement polémique. Laissons de côté l'Épître aux Romains, qui ne nous intéresse pas directement, et revenons à l'Épître aux Corinthiens.

Des adversaires de Paul, sans doute d'origine judéo-chrétienne, sont venus travailler après lui dans l'église de Corinthe. L'apôtre se plaint de ce que leurs théories astucieuses ont si vite détourné les Corinthiens de la saine doctrine (2 Cor. 11. 1-15). N'ont-ils pas été jusqu'à prétendre que Paul n'avait pas reçu les charismes de *logos* et de *gnosis* dont les Corinthiens étaient si fiers ? Paul ne peut manquer de répondre : « J'estime, écrit-il, n'avoir été en rien inférieur à ces super-apôtres. Si je suis ignorant sous le rapport du *logos*, je ne le suis pas sous celui de la *gnosis* » (2 Cor. 11. 5-6). Et il en vient à des révélations qu'il a reçues de la part du Seigneur (12. 1-10). A vrai dire, il ne parle de cela qu'à contre-cœur. C'est là s'enorgueillir (καυχᾶσθαι, 12. 1), agir en insensé (ἄφρων γενέσθαι, v. 11). En fait, cette gnose dont les Corinthiens se prévalent tant, et, du moins pour un instant, saint Paul lui-même, risque de faire omettre une vertu bien plus grande : l'amour

¹ A. SCHLATTER (*Die korinthische Theologie*, p. 90-91) signale avec raison qu'un Grec ne s'attribuerait pas une connaissance parfaite, mais parlerait plutôt d'un effort pour y tendre. Ce n'est que parce que « connaître Dieu », c'est « connaître sa volonté », qu'on peut prétendre, en lui obéissant parfaitement, le connaître aussi parfaitement : mais cela est juif, et non pas grec.

des frères. Paul le leur avait déjà dit : « la connaissance enfle (φουσιῶ), c'est la charité qui édifie (οἰκοδομεῖ); si quelqu'un croit savoir quelque chose, il n'a pas connu comme il faut connaître » (1 Cor. 8. 1-2). Ainsi dans le cas des viandes sacrifiées aux idoles : va-t-on, sous prétexte que l'on sait que les idoles ne sont rien, faire fi de tous les préjugés, sans se soucier du frère plus faible qui, n'ayant pas la même assurance, risque de souiller sa conscience en mangeant des idolothytes ? Causerait-on, sous prétexte de connaissance, la perte d'un frère pour lequel le Christ est mort (v. 7-11) ? On voit le danger que présente la connaissance : elle peut devenir une des formes du péché (v. 12). Sans doute les Corinthiens ne s'en rendent-ils pas compte, mais l'apôtre veut les mettre franchement en face de la réalité et rabattre leurs prétentions.

C'est ainsi à partir du ton polémique de tout l'exposé qu'il faut expliquer la nuance péjorative que prend la notion de connaissance dans les épîtres corinthiennes. Sans doute, saint Paul attache par ailleurs un grand prix à la connaissance (« ce don suprême : la connaissance de Jésus-Christ », Phil. 3. 8); mais avec les chrétiens de Corinthe, il n'aime pas définir le christianisme comme une gnose. Il existe une chose plus belle, plus durable, déjà parfaite : la charité. Ainsi s'explique l'insertion de l'hymne à l'amour dans un contexte qui traite des charismes. Reprenant l'idée du chapitre 8, saint Paul s'attache à montrer la vertu par excellence (καθ'ὑπερβολὴν ὁδόν, 1 Cor. 12. 31) : « Quand j'aurais tous les dons spirituels, et toute la connaissance, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien » (13. 2). La gnose reste inférieure à la charité; au contraire de celle-ci, elle ne peut prétendre dès ici-bas à la perfection. Quoi que prétendent les Corinthiens, elle reste incomplète : « Aujourd'hui, nous connaissons en partie (...) Nous voyons au moyen d'un miroir, d'une manière obscure » (v. 9-13).

La condition actuelle de l'homme est donc caractérisée par l'imperfection de la connaissance. Reprenant cette idée dans un autre passage, saint Paul déclare : « Nous marchons par la foi, et non par la vue » (διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἶδους, 2 Cor. 5. 6-7). « Dieu, explique-t-il dans son discours d'Athènes, a voulu que les hommes le cherchent et s'efforcent de le trouver en tâtonnant (ζητεῖν τὸν Θεόν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὗροιεν, Act. 17. 27). Pourtant les chrétiens espèrent accéder un jour à la perfection de la connaissance : « Nous espérons ce que nous ne voyons pas, et nous l'attendons avec patience » (εἰ δὲ ὃ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι'ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα, Rom. 8. 25). C'est en cela que consiste le glorieux héritage des rachetés : ils connaîtront Dieu et verront, non plus comme en un miroir, mais face à face. En comparaison de ce que sera la gloire du monde futur, les souffrances actuellement endurées par les chrétiens sont sans commune mesure (Rom. 8. 18); elles sont même un gage de leur élection (2 Th. 1. 5). Ainsi Paul se console des afflictions présentes en songeant « aux choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, et qui ne sont point montées au cœur de l'homme : des

choses que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment » (1 Cor. 2. 9) ¹.

La réalisation de cet état de plénitude reste donc à venir : la transformation en gloire des élus a beau se réaliser en partie dès aujourd'hui, elle n'atteindra un caractère plénier que lors de l'apparition du Seigneur. Jean dira : « Lorsqu'il apparaîtra, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn. 3. 2). C'est alors que les élus entreront dans la gloire (1 Cor. 15. 23, 27-28, 51-55). Progressivement transformés dès maintenant en cette gloire qu'ils contemplent comme en un miroir (2 Cor. 3. 18), ce n'est pourtant qu'alors (τότε) ² qu'ils seront parfaitement conformés en l'image glorieuse du Fils de Dieu; ce n'est qu'alors qu'ils accéderont à la gnose parfaite.

Ce langage est trop caractéristique pour être difficile à identifier : c'est manifestement celui des apocalypses juives; c'est après elles que l'apôtre évoque la perfection de la connaissance eschatologique ³. Esaïe, décrivant les félicités du monde à venir, avait déjà dit que « la terre serait remplie de la connaissance de l'Eternel (ἐνεπλήσθη τοῦ γινῶναι), comme le fond de la mer par les eaux qui le couvrent (Es. 11. 9) ⁴. Dans une prophétie sur la Nouvelle Alliance, Jérémie déclare : « Nul n'enseignera plus son prochain et nul n'enseignera plus son frère, en disant : connaissez l'Eternel; car tous me connaîtront, depuis le plus petit jusqu'au plus grand, dit le Seigneur » (Jér. 31. 34). Le Testament de Lévi reprend la prophétie d'Esaïe : « La connaissance du Seigneur sera répandue sur la terre comme l'eau de la mer » (T. Lév. 18. 5), et attribue cette connaissance aux païens : « Les nations seront remplies de connaissance (τὰ ἔθνη πληθυνθήσονται ἐν γνῶσει) sur la terre et elles seront illuminées par la grâce du Seigneur » (v. 9) ⁵.

C'est déjà par le recours aux thèmes apocalyptiques que nous avons expliqué la substitution en 1 Cor. 13. 12 de l'idée de voir à celle de connaître ⁶. La gnose dont parle saint Paul est une vision de Dieu : or cette conception est familière aux apocalypses. La félicité eschatologique sera de connaître Dieu; ce sera aussi de voir sa face. On trouve cette idée exprimée dans un *logion* de Jésus : « Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu » (Mat. 5. 8). Reprenant à peu près les mêmes termes, l'Apocalypse de Jean déclare que « les serviteurs de Dieu l'adoreront et verront sa face » (Ap. 22. 3-4). L'Epître aux Hébreux affirme de son côté que « sans la sainteté, personne ne verra le Seigneur »

¹ ὁ φθαλμός οὐκ εἶδεν καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν, καὶ ἐπὶ καρδίᾳ ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ὅσα ἡτοίμασεν ὁ Θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

² Sur l'antithèse *maintenant - alors*, voir G. STAEHLIN, art. « νῦν (ἔρτι) », *ThWbNT*, t. IV, p. 1109.

³ Voir P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen apokalyptischen und apokryphen Literatur*, Tubingue, 1934, p. 114-116.

⁴ Cf. Hab. 2. 14. Le thème semble avoir été assez répandu (cf. encore T. Lév. cité ci-dessous).

⁵ Voir encore Testament de Nephtali 4. 3.

⁶ Voir ci-dessus, p. 93 et 157 s.

(Hbr. 12. 14); c'est impliquer que ceux qui seront saints accèderont à la vision de Dieu ¹.

Concluons. Nous n'avons pas rencontré dans l'hellénisme de parallèles qui éclairent suffisamment l'idée que se fait saint Paul de la *gnosis Théou*. En effet, lorsque les Grecs parlent de connaissance, ils l'entendent d'une science qui est strictement d'ordre intellectuel; nous attendons encore qu'on nous cite des textes, empruntés à la littérature hellénistique, qui témoigneraient de l'existence d'une notion religieuse de gnose à l'époque de saint Paul. Le *Recueil Hermétique* présente sans doute quelques cas où l'appréhension de Dieu n'est plus tout à fait considérée comme un effort de l'intelligence, mais implique déjà l'idée d'une contemplation mystique de la divinité; on a cru pouvoir déterminer l'origine de cette évolution vers des représentations religieuses : Philon, d'une façon générale le judaïsme hellénisé d'Alexandrie, et, par cet intermédiaire, l'Ancien Testament.

C'est donc à partir de conceptions juives qu'il faut expliquer le thème de la connaissance chez saint Paul. Répondant à des adversaires d'origine judéo-chrétienne, qui se vantent d'avoir la gnose et d'être ainsi dispensés des autres devoirs chrétiens, l'apôtre emprunte leur vocabulaire : ainsi c'est bien dans un milieu littéraire juif que s'élabore la notion elle-même. Encore faut-il faire la part, dans ce que Paul dit de la connaissance, de son intention polémique. Ici, plusieurs sources viennent confluer. En mettant la *gnosis* au nombre des charismes, l'apôtre reprend en quelque sorte le thème de l'inspiration prophétique, et se place ainsi dans la ligne de l'Ancien Testament; en insistant sur son imperfection actuelle, qui s'oppose à la plénitude à venir, il s'exprime à la manière des apocalypses et répond beaucoup plus à l'espérance eschatologique du judaïsme contemporain, dont on retrouve maintes fois la trace dans le Nouveau Testament et dans les Apocryphes. De toute façon, on ne voit rien là qui rappelle, même de loin, la philosophie hellénistique.

Enregistrons le résultat de cette première partie de notre enquête. La comparaison du miroir avait révélé une influence stoïcienne dans le langage de saint Paul. Nous constatons maintenant que la pensée reste en même temps profondément enracinée dans le judaïsme. Toutefois, le champ d'investigation est encore trop étroit : avant d'arriver à une conclusion fermement établie, il faut encore poursuivre nos recherches.

B. L'ANTITHÈSE CONNAÎTRE - ÊTRE CONNU

Reprenant l'opposition établie dans la première partie du verset 12 entre la connaissance actuelle, comparable à la vision que procure un

¹ Cf. l'Apocalypse d'Esdras 7. 98 : (*Iusti*) *festinant enim videre vultum eius, cui servierunt viventes, et a quo incipient gloriosi mercedem recipere.*

miroir, et la perfection de la contemplation eschatologique, saint Paul ajoute : « Aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme j'ai été connu » (ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην). Les deux éléments du verset, que souligne le même balancement ἄρτι-τότε, sont étroitement liés par le sens. On est donc en droit d'espérer que l'étude de l'origine de cette nouvelle comparaison, établie entre la connaissance que l'homme a de Dieu et celle que Dieu a de l'homme, fournira de nouvelles indications sur le monde d'idées dans lequel se meut la pensée de saint Paul. Deux voies s'offrent encore à nous : la nouvelle précision apportée à la nature de notre connaissance appartient-elle à l'hellénisme ou au judaïsme ?

LE MILIEU HELLÉNISTIQUE

J. Weiss avait déjà remarqué dans son commentaire la frappante analogie qui existe entre la manière dont Paul s'exprime et certaines expressions de la mystique hellénistique¹. Il s'était contenté de constater, sans tirer de conclusions. C'est à E. Norden qu'il appartient d'avoir le premier soutenu la thèse d'un emprunt de saint Paul à des conceptions grecques². Il a été suivi par W. Bousset³ et par R. Reitzenstein⁴. La thèse proposée s'appuie sur un certain nombre de textes qu'il convient d'examiner rapidement.

Norden renvoie d'abord au *Recueil Hermétique*, mais les textes qu'il cite présentent en fait un intérêt inégal⁵. Ce n'est guère qu'au dixième traité qu'on rencontre une juxtaposition de formes verbales active et passive analogue à l'expression de saint Paul. Il est question des relations entre Dieu, le monde, et l'homme : le monde est fils de Dieu, et

¹ J. WEISS, *Der erste Korintherbrief*, p. 218, n. 3 (à propos de 1 Cor. 8. 3). Cf. *Das Urchristentum*, p. 394-396.

² E. NORDEN, *Agnostos Theos*. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Leipzig, 1913, p. 287.

³ W. BOUSSET, *Kyrios Christos*. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingue, 1913, p. 60-61.

⁴ R. REITZENSTEIN, *Historia Monachorum*, p. 243-244, 254.

⁵ On voit assez mal en effet ce que les citations que fait Norden du premier traité (I, 26 et I, 31) peuvent apporter à l'exégèse de l'expression paulinienne. On y retrouve bien la répétition du verbe « connaître », mais les deux formes sont chaque fois employées au passif. Il est question au paragraphe 26 de ceux qui possèdent la connaissance (τοῖς γινώσκιν ἐσχηκόσι); ce sont ceux-là qui parviennent à la divinisation (θεωθῆναι). La même idée est reprise dans la doxologie finale (I, 31) : « Saint est Dieu, qui veut qu'on le connaisse et qui est connu de ceux qui lui appartiennent » (ἅγιος ὁ Θεὸς ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδοῖς). En fait, il s'agit dans les deux cas d'une connaissance dont Dieu est l'objet. Il en est de même pour les textes que W. Bousset joint à ceux-ci : en VII, 2, les hommes sont invités à « lever le regard du cœur vers celui qui veut être vu » (ἀφορώντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὁρασθῆναι θέλοντα). Au traité X, 4, il est question du Bien : « le propre du Bien c'est qu'il soit connu, ὁ Τάτ » (ἰδῖον γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ γνωρίζεσθαι ἐστὶ τὸ ἀγαθόν).

C'est encore simplement l'idée d'une révélation divine qu'on retrouve dans l'Ode de Salomon citée par NORDEN (VII, 12 s) : « Dieu a fait don aux hommes de

l'homme est fils du monde et, en quelque sorte, petit-fils de Dieu. Le texte ajoute (X, 15) : « Dieu n'ignore pas l'homme; au contraire, il le connaît tout à fait bien et il veut être connu de lui » (οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ Θεός, ἀλλὰ καὶ πᾶν γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι). W. Bousset joint aux textes cités par Norden une formule d'invocation relevée dans un papyrus magique : « Je te connais, Hermès, et tu me connais; je suis toi et tu es moi » (οἶδά σε, Ἑρμῆ, καὶ σὺ ἐμέ· ἐγὼ εἰμι σὺ καὶ σὺ ἐγώ) ¹. De son côté, Reitzenstein, qui considère l'antithèse *connaître — être connu* comme une conception typiquement hellénistique ², associe aux textes proposés plusieurs passages de Porphyre, où il est question du sage, qui n'est connu que d'un petit nombre d'hommes : ignoré même de tous s'il le veut, il est pourtant connu de Dieu : ὀλίγοις γινωσκόμενος, εἰ δὲ βούλει, καὶ ὑπὸ πάντων ἀγνοούμενος, γινώσκεται ὑπὸ Θεοῦ ³. Parlant encore des sages, Porphyre écrit plus loin : « Etant arrivés à une vie bien réglée, ils s'informent des dieux et ils sont connus des dieux qu'ils connaissent » (μανθάνουσι θεοὺς γινώσκονται τε γινωσκομένοις θεοῖς) ⁴. Par contre les impies « bien qu'ils ignorent les dieux, sont connus des dieux » (ἀγνοοῦντες θεοὺς γινώσκονται θεοῖς) ⁵. A ces textes s'ajouterait enfin, toujours selon Reitzenstein, un passage de l'alchimiste Zosime : l'âme se contemple dans le miroir magique, qui est l'Esprit saint, et fait disparaître les taches qu'elle voit apparaître en elle; une fois purifiée, « elle se reporte à cet état supérieur où l'on connaît Dieu et où l'on est connu de lui » ⁶.

sa nature immortelle et s'est offert lui-même, pour qu'ils reconnaissent en lui le Créateur de toutes choses » (cf. H. GRESSMANN, « Die Oden Salomos », dans *Die internationalen Wochenschr.*, 22, juillet 1911, p. 286, 1). Le passage de Manilius auquel renvoie encore NORDEN, (*op. cit.*, p. 288), n'ajoute rien à cette idée (IV, 905 s):

*Atque adeo faciem caeli non invidet orbi
Ipse deus voltusque suos corpusque recludit
Semper volvendo seque ipsum inculcat et offert
Ut bene cognosci possit doceatque videntes,
Qualis eat, cogatque suas attendere leges (...)
Quis putet esse nefas nosci quod cernere fas est?*

¹ *Pap. Lond. Brit. Mus.*, Gr. P. CXXII, cité par BOUSSET, *ad loc.*; cf. REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 20-21; A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, p. 290-291; *L'idéal*, p. 285. Nous ne pouvons guère faire état du passage du *De Cherubim* de Philon (chap. 115), que cite encore W. BOUSSET (*op. cit.*, 2^e éd., p. 49) : « Maintenant, tant que nous vivons, nous sommes dominés plutôt que nous ne commandons, et nous sommes connus plutôt que nous ne connaissons (γνωρίζομεθα μᾶλλον ἢ γνωρίζομεν). Notre âme, en effet, nous connaît alors qu'elle n'est pas connue de nous » (οἶδε γὰρ ἡμᾶς οὐ γνωρίζομένη πρὸς ἡμῶν). Il n'est pas question ici d'une connaissance de Dieu, mais d'une connaissance de l'âme : ce texte ne peut être considéré comme contenant une formule religieuse se rattachant à la mystique hellénistique (cf. J. DUPONT, *op. cit.*, p. 69).

² Voir ci-dessus, p. 53.

³ PORPHYRE, *Ad Marcellam*, 13. Cf. REITZENSTEIN, *op. cit.*, p. 243; voir ci-dessus, p. 53.

⁴ *Ibid.*, chap. 21.

⁵ *Ibid.*, chap. 22.

⁶ REITZENSTEIN, *op. cit.*, p. 247-248. Cf. ci-dessus, p. 56.

La critique de ces textes n'est plus à refaire. Le P. Dupont a récemment fait justice des conclusions abusives qu'on en avait tirées¹. De tous les textes proposés, où l'on prétend identifier une formule analogue à celle de saint Paul, il n'y en a en réalité que quatre ou cinq où l'on voit s'établir un rapprochement entre la connaissance divine et la connaissance humaine. Mais dans ces textes mêmes, le point de vue est très différent de celui où se place saint Paul. Ce qui importe pour le mysticisme païen, c'est bien plus le fait de connaître Dieu que d'être connu de lui; c'est cette connaissance que le magicien possède du dieu qui va lui permettre de s'identifier avec lui et de le soumettre à sa propre volonté². Pour le mystique, c'est la science qu'il a du dieu qui va lui procurer le salut³. La connaissance que les dieux ont de l'homme est parfaitement secondaire : elle est envisagée comme une conséquence de leur omniscience; ils voient tout, et les impies aussi bien que les sages⁴. Tout cela va droit à l'encontre de la pensée de saint Paul, pour qui il importe davantage d'avoir été connu de Dieu que de le connaître⁵. Pour l'apôtre, cette connaissance est une initiative divine, qui se situe dans le passé, et qui est à l'origine du salut de l'homme. « Connaître », en parlant de Dieu, signifie beaucoup plus qu'une simple prise de conscience : l'idée implique un choix, une élection. Ceux qui ont été connus de Dieu ont reçu de lui une faveur toute spéciale : ce sont ceux qui lui appartiennent.

Les textes proposés ne fournissent donc pas une explication suffisante de la comparaison établie par saint Paul entre la connaissance que l'homme aura un jour de Dieu et celle que Dieu a déjà eue de lui. La piété mystique païenne donne trop de place à la connaissance humaine dans la réalisation du salut. Tout au plus rencontre-t-on d'ailleurs, dans les textes que nous avons étudiés, un jeu sur les voix active et passive du verbe *connaître*, mais la forme n'en est pas fixe : aussi bien ne pouvons-nous y voir un témoignage sur l'existence dans la littérature religieuse hellénistique d'une formule stéréotypée rapprochant la connaissance humaine de la connaissance divine.

¹ J. DUPONT, *Gnosis*, p. 63-69. Voir également H. KURFESS, « Mysterienformungen bei Paulus ? », dans *Der Katholik*, 1918, p. 262-265; R. BULTMANN, art. « γινώσκω » du *ThWbNT*; nous avons en partie examiné ces textes ci-dessus, p. 53 et 59.

² Ainsi le passage cité du Papyrus londonien. Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal*, p. 285 : « On ne la prie point (la divinité) pour lui exprimer de la révérence ou de l'amour, ni même pour lui demander quelque bienfait. A vrai dire, ce n'est pas une prière, une demande, mais une sommation. On force la divinité à agir, on la contraint par son nom » (cf. DUPONT, *op. cit.*, p. 65).

³ *C. Herm.*, X, 15 continue ainsi : « Ce qui constitue le salut pour l'homme, c'est la connaissance de Dieu. C'est elle qui est la montée vers l'Olympe, τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἡ γνώσις τοῦ Θεοῦ. Αὕτη εἰς τὸν Ὀλύμπῳ ἀνάβασις. Voir ci-dessus, p. 156.

⁴ Ainsi *Ad Marcellam*, chap. 22.

⁵ Cf. un texte parallèle à 1 Cor. 13. 12 : Gal. 4. 9 : νῦν δὲ γινόντες Θεόν, μάλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ, Cf. ci-dessous, p. 168.

Nous ne pourrons donc pas retenir les thèses de Norden et de ses partisans. Il n'y a rien d'étonnant à cela : les textes qu'ils nous proposent sont des témoins tardifs; pouvait-on demander à des papyrus datant au moins du III^e siècle de notre ère ¹, à un disciple de Plotin ou à un alchimiste du début du moyen âge de nous renseigner sur les conceptions religieuses en vogue à l'époque de saint Paul ? La méthode était hardie. Devant les maigres résultats qu'elle procure, force nous est donc de poursuivre nos recherches dans une autre direction.

* * *

Afin de ne pas nous laisser entraîner par quelque rapprochement purement formel entre les textes, il sera prudent d'examiner séparément chacun des éléments de l'antithèse *connaître — être connu*. Ce n'est qu'après avoir analysé avec soin les moments successifs de la pensée de l'apôtre que nous serons mieux à même d'en saisir le mouvement d'ensemble. Notre tâche est d'ailleurs partiellement accomplie, puisque nous avons établi que la première partie de l'antithèse paulinienne, qui évoque la connaissance que l'homme a de Dieu, se rattache à des thèmes juifs. Reste l'idée d'avoir été connu de Dieu : devons-nous également conclure à son origine judaïque ? Nous manquons d'éléments pour le faire d'emblée, mais nous avons au moins l'indication de la voie à suivre.

LE MILIEU JUIF

Lorsque saint Paul écrit : « Je connaîtrai alors comme j'ai été connu », il fait de la prescience divine le principe de notre connaissance de Dieu. La gnose divine est parfaite : elle est l'état idéal auquel doit se conformer la science humaine. C'est aussi elle qui est à l'origine de notre salut. En somme, tout est là : ce qui importe, c'est bien plus le fait d'avoir été connu de Dieu que de le connaître. Reprenant ailleurs cette idée, saint Paul écrira : « Maintenant, vous connaissez Dieu, ou plutôt vous avez été connus de lui », $\nu\upsilon\upsilon$ δὲ γινόντες Θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ (Gal. 4. 9). Avoir été connu de Dieu, c'est avoir été l'objet de son élection. L'hellénisme ignore cette acception : c'est à partir de l'Ancien Testament qu'il faudra probablement expliquer ce sens de « choisir », « élire », que prend le verbe γινώσκειν ².

¹ Voir A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal*, p. 281, n. 2; K. PREISENDANZ, *Papyri graecae magicae*, t. II, p. 45-47, date ce papyrus (Pap. VIII) de la fin du IV^e siècle ou du début du V^e. Cf. DUPONT, *op. cit.*, p. 65-66.

² Voir en plus des commentaires habituels, E. BAUMANN, « $\gamma\iota\upsilon\omega\sigma\kappa\omega$ » und seine Derivate. Eine sprachlich-exegetische Studie », dans ZATW, 1908, t. XXVIII, p. 22-41 et 110-143; R. BULTMANN, art. « γινώσκω » du ThWbNT, t. I, p. 688-715 (en collaboration avec G. BERTRAM, p. 698-700); Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε. « Untersuchungen zum Johannesevangelium », ZNTW, 1930, t. XXIX, p. 169-192 (voir surtout p. 187 s); *Le christianisme primitif*, trad. fr. de P. Jundt, Payot, 1950, p. 19-22.

M. Bultmann, reprenant dans le *Theologisches Wörterbuch* les conclusions d'E. Baumann¹, constate que γινώσκω se rencontre plusieurs fois dans le Nouveau Testament au sens de « choisir », « élire » (en particulier dans notre verset 1 Cor. 13. 12), et que cette acception du mot est directement empruntée à l'Ancien Testament : elle est totalement étrangère au vocabulaire grec². L'auteur cite comme exemple caractéristique 2 Ti. 2. 19 : le Seigneur connaît ceux qui lui appartiennent (ἐγνώ Κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ), qu'il met en relation avec Nb. 16. 5 et Mat. 7. 23; dans ce dernier texte, où le Christ dit à ceux qui se réclameront de son nom au jour du jugement : « Je ne vous ai jamais connus » (οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς), il est évident que la notion de connaissance ne fait pas appel à l'omniscience divine, mais implique l'idée d'une élection. Comme le dit très bien l'Epître à Timothée : « Ceux que le Seigneur connaît, ce sont ceux qui lui appartiennent. » Or cette signification du mot correspond exactement à l'hébreu יָדַע³, que les Septante traduisent par γινώσκειν⁴.

On s'explique facilement le passage du sens intellectuel de « connaître » au sens affectif « d'élire ». Dieu connaît toutes choses; rien n'est caché devant lui (Ps. 139; Job 12. 22; 28. 11; 34. 21-22; Jér. 23. 24); l'homme n'est qu'une petite partie de la création et ne mérite certes pas l'attention divine⁵. Pourtant, Dieu s'intéresse à lui; il abaisse vers lui ses regards. Cette marque d'intérêt est une preuve de sa sollicitude. En Ex. 33. 12-17, Dieu dit de Moïse : « Je te connais par ton nom », et il ajoute : « Tu as trouvé grâce à mes yeux. »⁶ Mais c'est surtout chez les prophètes que nous rencontrons cette acception du verbe connaître⁷. De ce point de vue, Jér. 1. 5 est caractéristique⁸. Le Seigneur déclare à Jérémie : « Avant de te former dans le ventre de ta mère, je t'ai connu, et avant que tu ne sortes de son sein, je t'ai

¹ E. BAUMANN, *op. cit.*, p. 39.

² *Der für das A.T. charakteristische korrespondierende Gebrauch von Erkennen seitens Gottes im Sinne von Erwählen findet sich einige Male, am deutlichsten 11 Ti. 2. 19 : ἐγνώ Κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ (= Num. 16. 5; vgl. auch Mat. 7. 23), aber auch 1 Kor. 8. 3; 13. 12; Gal. 4. 9 ... Später ist diese dem griechischen Sprachgebrauch fremdeste Wendung verlorengegangen* (ThWbNT, t. I, p. 705; cf. p. 706 et 709). Voir également l'intéressante étude que R. BULTMANN avait déjà consacrée à la notion de γνώσις dans ZNTW, 1930, t. XXIX, p. 189. Répondant aux théories de Reitzenstein et de Bousset (cf. ci-dessus, p. 165), il déclarait : *Der Gedanke des γνωσθῆναι ὑπὸ Θεοῦ ist durch den Sinn des ATlichen יָדַע in der Nuance « erwählen » bestimmt.*

³ Cf. encore ThWbNT, t. I, p. 709 : *Dass dieses Erkennen Gottes seine Gnadenwahl ist, dass also das ἐγνώσκειν (ὑπ' αὐτοῦ) vom ATlichen יָדַע her zu verstehen ist, ist kein Zweifel.*

⁴ Cf. G. BERTRAM, ThWbNT, I, p. 698-700.

⁵ Ainsi Ps. 144. 3 : « Seigneur, qu'est-ce que l'homme pour que tu le connaisses, le fils de l'homme pour que tu prennes garde à lui ? » Cf. Ps. 143. 3-5; Job 14. 1-6.

⁶ Cité par BAUMANN, *op. cit.*, p. 39.

⁷ Baumann cite encore Gen. 18. 19; Amos 3. 2; Os. 13. 5; Dt. 34. 10; 2 Sam. 7. 20; Jér. 1. 5; 12. 3.

⁸ BAUMANN, *op. cit.*, p. 38.

sanctifié; je t'ai établi prophète des nations. » L'expression « avoir été connu (ou choisi) dès le sein de sa mère » était devenu caractéristique de l'élection au ministère prophétique¹. Celui qui était ainsi désigné appartenait à Dieu d'une manière toute spéciale : sa vocation était le résultat de la longue préméditation divine. C'est cette expression que saint Paul reprendra en l'appliquant à son propre cas : « Il a plu à celui qui m'avait mis à part dès le sein de ma mère, et qui m'a appelé (...) de révéler en moi son Fils » (ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας : Gal. 1. 15)². Sans doute, il n'est pas fait explicitement mention ici de connaissance, mais on reconnaît la formule. A l'idée de « connaître » est substituée chez saint Paul celle de « mettre à part » : du verbe hébreu, il ne retient que la notion d'élection qu'il impliquait. La prescience divine est à l'origine de la vocation de l'apôtre : il semble que ce verset n'est pas sans analogie avec ce que Paul dit en 1 Cor. 13. 12 de la connaissance que Dieu a eue de lui.

On l'aura remarqué : ces divers textes situent dans le passé la prise de conscience que Dieu a faite de l'homme. En 1 Cor. 13. 12, saint Paul emploie l'aoriste : « Je connaîtrai comme j'ai été connu » (καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην)³. Nous sommes ici au cœur de la théologie paulinienne. Le plan du salut a fait l'objet de la prescience divine⁴; Dieu a connu d'avance (προέγνω)⁵ ceux qui lui appartiendraient. Ce sont ceux-là qu'il a « prédestinés... appelés... justifiés... glorifiés... selon son dessein » (Rom. 8. 29-30). Il ne s'agit donc pas d'une simple connaissance anticipative, corollaire de l'omniscience divine⁶, mais d'une

¹ Voir encore Es. 49. 1.

² Nous avons probablement affaire ici à une citation du texte d'Esaië (49. 1). La substitution de l'idée de « mettre à part » (ἀφορίζειν) à celle de « connaître » aurait donc été faite avant saint Paul; celle-ci s'explique par le fait que les deux verbes évoquent l'idée d'« élire ».

³ On peut se demander si la connaissance divine n'est pas simplement passée par rapport au moment où nous accédons à la vision parfaite. L'aoriste ἐπεγνώσθην équivaldrait alors à un futur antérieur : « je connaîtrai comme j'aurai été connu ». Mais la comparaison avec d'autres textes montre que saint Paul entend que la prise de connaissance que Dieu a faite de lui est passée par rapport au moment où il parle. Ainsi Gal. 4. 9 (cité ci-dessus, p. 168) substitue à νῦν δὲ γνόντες Θεόν, qui a nettement une valeur de présent (soulignée par νῦν δέ), l'aoriste γνωσθέντες; 1 Cor. 8. 3 emploie le parfait : εἰ δὲ τις ἀγαπᾷ τὸν Θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ. Cf. DUPONT, *op. cit.*, p. 54, n. 1, et p. 88-104.

⁴ Cf. PRAT, *Théologie de saint Paul*, t. I, p. 509-513.

⁵ Cf. R. BULTMANN, art. προγινώσκω, *ThWbNT*, t. I, p. 715-716.

⁶ Nous sommes ainsi très loin de la doctrine stoïcienne de la Πρόνοια. La Providence des stoïciens connaît sans doute à l'avance; elle révèle ce qui doit arriver (τὰ μέλλοντα : cf. PHILON, *Vita Mos.*, II, 190; *De Somn.*, I, 2). Mais elle ne préconnaît pas pour élire : être dépourvu d'affections et de volonté propre, le Dieu du stoïcisme est essentiellement défini par sa « fonction cosmique de force rationnelle ordonnatrice du monde » (BREHIER, *Chrysippe*, Paris, 1910, p. 200; cf. A. J. FESTUGIÈRE, *L'Idéal*, p. 96-98). Ainsi CICÉRON, *De Nat. Deor.*, II, 22 : *Haec potissimum providet, et in his maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum deinde ut nulla re egeat, maxime autem ut in eo eximia pulchritudo sit, atque omnis ornatus*. Cf. le discours de BALBUS, *ibid.*, II, 29-66. Dans le texte de SÉNÈQUE :

prescience salvifique : c'est elle qui est à l'origine du processus de la rédemption. Saint Paul écrira encore aux Romains : « Dieu a connu d'avance le peuple qui lui appartient » (Rom. 11. 2). Sans doute, le peuple juif est tombé dans l'apostasie (Rom. 11. 3-4), mais ce n'est que pour un temps (v. 25-26) : les privilèges attachés à son élection demeurent, car Dieu ne se repent pas des dons de son appel (v. 29). Avoir été connu d'avance, c'est donc avoir été destiné, dans la prescience de Dieu, à recevoir le salut ¹.

Il est relativement aisé de déterminer le milieu littéraire auquel appartient cette notion de la prescience divine : le Nouveau Testament nous en fournit des parallèles fort précis. La réalisation effective du salut, la venue du Christ dans le monde, sont envisagées comme l'accomplissement des promesses faites aux Pères. L'apôtre Pierre développe volontiers cette idée : les prophéties de l'Ancien Testament concernaient toute la dispensation chrétienne (1 Pi. 1. 10-12) : il explique dans son discours de la Pentecôte, que Jésus a été livré conformément au dessein de Dieu, selon la prescience divine (τοῦτον τῇ ὀρίσμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ Θεοῦ ἔκδοτον : Act. 2. 23). Hérode et Ponce Pilate n'ont fait qu'accomplir ce que Dieu avait arrêté d'avance (ποιήσαι ὅσα ἡ χεὶρ σου καὶ ἡ βουλή προὐρίσεν γενέσθαι, Act. 4. 28). Jésus disait de lui-même que « le Fils de l'homme s'en allait selon qu'il avait été déterminé » (κατὰ τὸ ὀρισμένον : Luc 22. 22); il est en effet l'agneau immolé « dès avant la fondation du monde » (πρὸ καταβολῆς κόσμου : 1 Pi. 1. 20); cette dernière précision est importante, et on la rencontre plusieurs fois dans les textes de ce genre : c'est ainsi qu'à la fin des temps, les élus prendront possession du royaume qui leur a été préparé dès avant la fondation du monde (ἀπὸ καταβολῆς κόσμου : Mat. 25. 34). Par contre les méchants seront réprouvés, eux dont le nom n'a pas été écrit dès avant la fondation du monde dans le livre de vie (οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα ἐπὶ τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, Ap. 17. 8; cf. 13. 8).

On a déjà remarqué que la précision *πρὸ καταβολῆς κόσμου*, « avant la fondation du monde », se rattachait directement au genre

Cogitavit nos ante natura, quam fecit, nec tam leve opus sumus, ut illi potuerimus excidere (De Benef., VI, 23, 5) où la pensée religieuse est plus marquée, on ne découvre pas la nuance électorale que revêt le verbe « préconnaître » chez saint Paul (cf. DUPONT, *Gnosis*, p. 94, n. 6). Signalons en passant le sens technique qu'avait pris la notion de *πρόγνωση* dans la médecine hippocratique : elle contribuait à l'élaboration du diagnostic (HIPPOCRATE, *Progn.* 1). Dans tous ces textes, *προγινώσκειν* évoque uniquement une connaissance anticipative.

¹ Ainsi 2 Th. 2. 13 : Nous devons rendre grâces à Dieu (...) parce qu'il vous a choisis dès l'origine pour le salut (cf. Rom. 9. 23-24; 11-12; 16. 25-27; Eph. 1. 4, 5, 11; 3. 11; Col. 1. 26). De ces textes, où le verbe « préconnaître » n'est pas employé, mais où il est question du dessein préconçu de Dieu et réalisé par la proclamation de l'Evangile, il conviendra de rapprocher 1 Pi. 1. 1-2 où l'on relève les deux notions d'ἐκλογή et de πρόγνωση. Il est possible que ce texte ait subi l'influence paulinienne (cf. J. DUPONT, *op. cit.*, p. 101).

apocalyptique ¹. Elle s'oppose directement à l'expression ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων, « à la fin des temps » ². C'est donc à nouveau dans le cadre des apocalypses juives qu'il faut replacer la notion de la préconnaissance divine. Le plan du salut, réalisé maintenant à la fin des temps (Hbr. 9. 26), a fait l'objet de la prescience de Dieu dès avant l'origine du monde présent. Saint Paul se place volontiers dans cette perspective : « Dieu nous a sauvés (...) nous a appelés (...) selon son propre dessein et selon la grâce qu'il nous a donnée en Jésus-Christ avant les temps éternels » (πρὸ χρόνων αἰώνων : 2 Ti. 1. 9). « Il nous a choisis dès le commencement pour le salut » (εἰλατο ὑμᾶς ὁ Θεὸς ἀπ' ἀρχῆς εἰς σωτηρίαν : 2 Th. 2. 13). C'est également avant la fondation du monde que remonte l'origine de notre salut (πρὸ καταβολῆς κόσμου, Eph. 1. 4). Tous ces textes expliquent, croyons-nous, l'idée, exprimée en 1 Cor. 13. 12, d'avoir été connu de Dieu. Dans le judaïsme, nous l'avons vu, Dieu « préconnaît » les individus auxquels il destine de hautes charges religieuses. Jérémie a été connu de Dieu alors qu'il était encore dans le sein maternel : les apocalypses font remonter cette préconnaissance à la fondation du monde. C'est dès l'origine du monde que Dieu a préconnu les siens et qu'il les a sauvés : le genre apocalyptique rend donc parfaitement compte de la perspective sotériologique dans laquelle se place saint Paul lorsqu'il dit : « Je connaîtrai comme j'ai été connu. »

Nous serions peut-être tentés de conclure, devant ces diverses constatations auxquelles conduit notre enquête, que saint Paul reste, d'une manière quasi exclusive, tributaire de la pensée juive. Gardons-nous de ces conclusions hâtives et trop catégoriques, qui ne tiennent pas compte des nuances. Sans doute, nous aurons l'occasion de le redire, la théologie paulinienne reste profondément fidèle à l'Ancien Testament. Le langage qu'il emploie n'est toutefois pas sans analogie avec le parler populaire. Nous ferons état de quelques textes, grâce auxquels nous découvrirons les points de contact qui existent entre les expressions pauliniennes en 1 Cor. 13. 12 et l'usage grec commun. Nous déterminerons ainsi d'un peu plus près les procédés dont use saint Paul lorsqu'il s'adresse aux Gentils.

LANGAGE POPULAIRE

Le P. A. J. Festugière, dans son édition du *Corpus hermeticum* ³, relève dans la langue commune un emploi du verbe connaître, avec la nuance favorable de : reconnaître comme sien, choisir. Firmicus Maternus utilise en effet l'expression *regi notus* pour désigner quelqu'un qui non seulement était connu du roi, mais jouissait de sa faveur ⁴.

¹ Voir DUPONT, *op. cit.*, p. 100 s; G. SCHRENK, art. « ἐκλέγομαι », *ThWbNT*, t. IV, p. 147-197 (surtout p. 175 et 188-189).

² DUPONT, *loc. cit.*

³ NOCK-FESTUGIÈRE, « *Corpus Hermeticum* », *CUF* (Budé), t. I, p. 27, n. 80.

⁴ Cf. F. CUMONT, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937, p. 29, n. 2.

D'autre part, une inscription d'Olbia, au nord de la mer Noire, datant de la fin du premier siècle de notre ère, signale à propos d'un habitant de la cité qu'il est parvenu « jusqu'à la connaissance des Augustes » (μέχρι τὰς τῶν Σεβαστῶν γνώσεως προκόψας)¹. Le P. Festugière relève encore l'expression σεβαστόγνωστος : l'épithète en arrive à être équivalente à un titre nobiliaire : être connu de l'empereur, c'est jouir de sa faveur, être entré dans ses bonnes grâces².

On retrouve dans le Nouveau Testament cette nuance de bienveillante amitié que prend parfois le verbe connaître. Jean, qui fut le seul des disciples à suivre Jésus lors de son procès, semblait avoir ses libres entrées auprès du souverain sacrificateur; le texte de l'Évangile en donne deux fois l'explication : il était connu du souverain sacrificateur (ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ : Jn. 18. 15; cf. v. 16). Le sens est le même dans l'affirmation de Pierre, au moment où il renie son maître : « Je ne connais pas cet homme » (οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον : Mat. 26. 72-74). Ce que Pierre niait, c'était non pas de connaître qui était Jésus, mais d'avoir jamais eu de relations personnelles avec lui.

Tous ces textes empruntés au langage populaire nous conduisent assez près du sens que le mot prenait dans l'Ancien Testament. Être connu d'un ami, d'un prince, c'est avoir avec lui des relations personnelles, avoir accès dans son intimité. Dans ce sens « avoir été connu de Dieu » signifierait bien avoir été remarqué de lui, avoir été l'objet de sa faveur. A première vue, l'usage du grec commun pourrait suffire à expliquer notre verset, si nous n'avions montré que saint Paul donne au verbe connaître en 1 Cor. 13. 12 un sens beaucoup plus riche, qui se rattache directement à l'Ancien Testament. Ce que nous voulions mettre en lumière, en jetant un rapide coup d'œil sur les habitudes de parler populaire, c'est un aspect de la méthode paulinienne. Nous aurons à revenir sur ce point; mais il est utile de remarquer dès maintenant, à propos de l'étude de la formule « avoir été connu de Dieu », qu'alors même que sa pensée reste profondément attachée au judaïsme traditionnel, saint Paul recourt volontiers à des procédés d'expression dont usait le langage familier. Une dernière remarque va servir de contre-épreuve à cette affirmation : c'est également aux habitudes du parler populaire de l'époque qu'il faut rattacher la manière antithétique dont se présente notre verset.

¹ Cf. L. ROBERT, *Etudes anatoliennes*, p. 228; *Etudes épigraphiques et philologiques*, p. 85, n. 1. B. LATYSHEV, *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Pontis Euxini graecae et latinae*, t. I, Saint-Petersbourg, 1916, p. 108-111, n° 79, l. 6-7.

² Cf. EPICTÈTE, *Diss.*, II, 14, 18, qui énumère toutes les formes du bonheur de l'homme satisfait : « Tu es riche, tu as des enfants, une femme, un grand nombre de serviteurs, César te connaît (ὁ Καῖσάρ σε οἶδεν), tu possèdes à Rome beaucoup d'amis, etc. »

LA FORMATION DE L'ANTITHÈSE

Les antithèses sont trop fréquentes dans les épîtres pauliniennes pour qu'on n'y ait pas reconnu une démarche essentielle de la pensée de l'apôtre¹. Tout sous sa plume s'organise en de « monumentales antithèses »². C'est dans ce groupe général des formules antithétiques qu'il convient de ranger la juxtaposition des formes active et passive d'un même verbe, telle que nous la trouvons en 1 Cor. 13. 12. C'est là un procédé d'expression cher à saint Paul. Parlant aux Philippiens de sa conversion, et de l'orientation nouvelle que la vision du chemin de Damas a donnée à sa vie, il écrit : « Je cours pour tâcher de saisir (la récompense finale), puisque moi aussi j'ai été saisi par Christ » (διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ : Phil. 3. 12). « Si nous nous jugions nous-mêmes », déclare-t-il aux Corinthiens, « nous ne serions pas jugés » (εἰ δὲ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα : 1 Cor. 11. 31)³. Ainsi en est-il de l'homme spirituel : « Il juge de tout, sans être jugé par personne » (ἀνακρίνει μὲν πάντα, αὐτὸς ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται : 1 Cor. 2. 15). Dans la deuxième Épître aux Corinthiens, on rencontre dans un même verset

¹ Cf. J. WEISS, « Beiträge zur Paulinischen Rhetorik », dans *Theologische Studien* B. Weiss dargebracht, Göttingue, 1897, p. 165-247 (surtout p. 175-176). E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig, 1915-1918, t. II, p. 502-510; R. BULTMANN, « Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe » (*FRLANT*, XIII), Göttingue, 1910, p. 74-75. J. NELIS, « Les antithèses littéraires dans les épîtres de saint Paul » (*NRT*, 1948, t. LXX, p. 360-387) (avec une bibliographie). L. CERFAUX, « Antinomie paulinienne de la vie apostolique », dans *Mélanges Lebreton*, I, 1951, p. 221-236. A. BRUNOT, *Le génie littéraire de saint Paul*, Paris 1955, p. 28-41.

² L'expression est de NORDEN, *op. cit.* Voici quelques-unes des principales antithèses, relevées par le P. BRUNOT, *op. cit.*, p. 28-40 : dans la première aux Thessaloniens, depuis 4. 15 jusqu'à 5. 10 : les couples *mort-vie*, *jour-nuit*, *ténèbres-lumière*, *dormir-veiller*; en 1 Cor. 1. 17 jusqu'à 4. 21 : *folie-sagesse*, *force-faiblesse*, *être spirituel - être charnel*; dans l'Épître aux Galates : *esclavage-liberté*, *loi-foi*, *circconcision-baptême*, *vie charnelle - vie spirituelle*, *fruits de la chair - fruits de l'esprit*, *mort-vie*; dans l'Épître aux Romains : *Grecs-barbares*, *colère de Dieu-justice de Dieu*, *mort-vie*, *ensevelissement-résurrection*, *esclavage du péché-esclavage de la justice*, *loi-foi*, *esprit de servitude - esprit d'adoption filiale*, *souffrance actuelle - gloire future*, *Adam-Christ*, *désobéissance-obéissance*, *multitude-unité*; dans l'Épître aux Philippiens : *descente ignominieuse du Christ - remontée glorieuse*, *perdre-gagner*, *justice de la loi-justice de la foi*, *mort et résurrection du Christ*, *saisir-être saisi*; dans les Pastorales : *faux docteurs-vrais anciens*, *faibles-saine doctrine*. Pour les antithèses secondaires, voir *op. cit.*, p. 32-33.

³ De cette répétition des formes verbales active et passive d'un même verbe, il faut encore rapprocher le jeu sur les préfixes des verbes. En 1 Cor. 11. 31-32, cité ci-dessus, on remarque la juxtaposition des formes διεκρίνομεν ... ἐκρίνομεθα ... κρινόμενοι ... κατακριθώμεν. Cf. Rom. 12. 3 : les chrétiens de Rome sont invités à μη ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν. Cf. 2 Cor. 1. 13-14 : ἀναγινώσκετε, ἐπιγινώσκετε, ἐπιγινώσθε, ἐπέγνωτε; 2 Cor. 3. 2 : γινωσκομένη καὶ ἀναγινωσκομένη. En 1 Cor. 13. 12, il n'y a pas seulement passage de l'actif au passif, mais du simple au composé : γινώσκω, ἐπιγνώσσομαι, ἐπεγνώσθη.

deux cas de ce jeu sur les formes verbales active et passive : « Pour moi, assure-t-il à ses enfants spirituels, je dépenserais volontiers (δαπανήσω) et je me dépenserais moi-même (ἐκδαπανηθήσομαι), dussé-je, en vous aimant davantage (περισσότερως... ἀγαπῶ), être moins aimé de vous (ἥσσαν ἀγαπῶμαι : 2 Cor. 12. 15). Saint Paul use volontiers de ce procédé de style avec les formes du verbe connaître. En fait, ce jeu sur les mots n'a rien d'artificiel, mais correspond à sa pensée profonde : ce qui importe dans les relations de l'homme avec Dieu, c'est bien plus d'être connu de lui que de le connaître. On se souvient de l'antithèse de Gal. 4. 9 : « Maintenant vous connaissez Dieu, ou plutôt vous avez été connus de lui » (γινόντες Θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ) ; en 1 Cor. 8. 3, elle est implicite : « Si quelqu'un croit connaître quelque chose (ἐγνώκεναι τι), il n'a pas connu comme il faut connaître (οὕτω ἐγνώ καθὼς δεῖ γινῶναι) ; mais si quelqu'un aime Dieu » — on attendrait : celui-là connaît de la bonne manière ; Paul substitue cette idée : « celui-là est connu de Dieu » (οὗτος ἐγνωσται ὑπ' αὐτοῦ). C'est la forme « connaître » qui a appelé, par association, celle « d'être connu », ce qui montre que l'une et l'autre étaient étroitement liées dans la pensée de l'apôtre.

Ce n'est pas seulement à la structure même de la pensée de saint Paul qu'il faut rapporter ces fantaisies antithétiques sur les formes verbales¹. Nous retrouvons là un vieux procédé de style qui avait été remis à la mode par la rhétorique populaire de l'époque. C'est en effet dans les textes diatribiques que nous trouvons aux expressions pauliniennes les parallèles les plus précis. Bion avait forgé quelques antithèses restées célèbres² ; mais c'est surtout à Gorgias de Léontini qu'il revient d'avoir fait de l'antithèse une des premières figures de rhétorique³. Or les γοργία σχήματα, après avoir connu quelque défaveur pendant la période de l'atticisme, au goût plus raffiné, furent remis en honneur à l'époque hellénistique : nous les retrouvons jusque chez les écrivains de la fin de l'antiquité⁴. Précisons davantage :

¹ Voir A. BRUNOT, *op. cit.*, p. 34 : « Plus encore qu'à son éducation juive et qu'à sa culture grecque, Paul doit ce goût de l'antithèse à la structure même de son âme. Les contradictions de la vie si vite aperçues par cet intuitif ont imposé à sa phrase ce constant emploi d'un procédé qui au premier abord ne semble guère différer de celui que cultivait la rhétorique contemporaine (...) Chez lui, ce n'est pas un procédé d'exposition, c'est un mode de vie, de pensée, une sorte de respiration propre qui commande les couples antithétiques sans cesse remis en confrontation. » Tout cela est fort bien observé ; mais il faut sans doute reconnaître un peu plus que ne le fait l'auteur la part de l'influence grecque dans le choix de ce procédé d'expression par antithèses.

² Cf. A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Genève, 1926, p. 244.

³ Ainsi que l'ἰσόκωλον (parallélisme) et l'ὁμοιοτέλετον (ressemblance dans les fins de mots). Voir les exemples relevés chez saint Paul dans NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, p. 502-503.

⁴ Notamment chez saint Augustin et Sidoine Apollinaire. Cf. A. BRUNOT, *op. cit.*, p. 33, qui renvoie à H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948, p. 81-87 ; *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1949 ; NAVARRE, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, Paris 1900.

M. Almqvist fait remarquer que la juxtaposition des formes active et passive est un procédé stylistique souvent employé dans la rhétorique gorgianique¹. Voilà ainsi identifiée l'origine de l'antithèse « connaître — être connu » dans notre verset : c'est aux prédicateurs de la diatribe cynico-stoïcienne que saint Paul emprunte cette manière antithétique de s'exprimer².

L'enquête philologique révèle que des éléments fort hétérogènes ont contribué à l'élaboration de l'antithèse « connaître — être connu ». Sans aller jusqu'à adopter les conclusions de Norden qui reposent, on l'a vu, sur des textes mal contrôlés de la littérature grecque, nous devons faire quelques concessions aux tenants de l'hypothèse hellénistique. Sans doute, lorsqu'on analyse séparément les notions de « connaître Dieu » et « d'être connu de Dieu », on voit qu'elles se rattachent littérairement à la plus pure tradition juive. Pourtant la manière dont s'exprime saint Paul n'est pas sans analogie avec le langage populaire. Ne nous arrêtons pas à la nuance favorable que prend dans l'Ancien Testament comme dans l'usage populaire grec le verbe « connaître », en parlant de Dieu ou d'un supérieur : ici, Paul parle probablement en juif, car nous avons trouvé dans la Bible et dans les apocalypses des parallèles à cet emploi du verbe beaucoup plus riches que dans les textes grecs. C'est surtout dans la manière antithétique de s'exprimer, en juxtaposant les formes active et passive d'un même verbe, que nous reconnaissons l'influence, déjà décelée par ailleurs, du parler stoïcien. Ce procédé de style, qui est tout à fait dans la manière de saint Paul, correspond également à un goût de l'époque. Aussi bien voyons-nous se dessiner d'une manière de plus en plus précise les conclusions vers lesquelles tendent nos recherches : saint Paul coule dans un moule grec les conceptions les plus classiques du judaïsme traditionnel. Mais avant de jeter un coup d'œil d'ensemble sur les résultats acquis au cours de notre enquête, il convient d'examiner une dernière comparaison, qui se trouve dans le contexte immédiat de la métaphore du miroir, et à laquelle Paul attache une signification pratiquement identique : celle de l'enfant, qui sert à illustrer elle aussi l'idée que la connaissance actuelle est imparfaite.

¹ H. ALMQVIST, *Plutarch und das N.T.*, p. 93 (cité par J. DUPONT, *op. cit.*, p. 70); M. ALMQVIST renvoie aux études de W. SCHMID, *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern*, Stuttgart, 1887-1897, t. I, p. 171; t. IV, p. 540-541; H. WIDMANN, « Beiträge zur Syntax Epikurs », dans les *Tüb. Beiträge zur Altertumswissenschaft*, XXIV, Stuttgart-Berlin, 1935, p. 55 et 252 s.

² On retrouve sans doute dans le Nouveau Testament ce jeu sur les formes active et passive d'un même verbe (cf. Mat. 7. 1-2; Luc 6. 37-38, etc.). Nous ne refusons pas toutefois de voir ici une influence du parler populaire. Au reste, on ne peut guère parler d'une influence sur les Épîtres des Évangiles, dont la rédaction est postérieure à celle des écrits de saint Paul.

C. L'ANTITHÈSE ENFANT - HOMME PARFAIT

Dans sa première Epître aux Corinthiens, saint Paul ne fait pas qu'opposer deux types de connaissance dont l'un, celui que les chrétiens ont actuellement en partage, serait comparable à la vue que procure un miroir, et l'autre, récompense future des élus, serait assimilé à une vision face à face. Expliquant le passage de l'imperfection actuelle de la connaissance à la plénitude de la contemplation future, l'apôtre prend en exemple son propre cas : « Lorsque j'étais enfant, dit-il, (νήπιος), je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant; lorsque je suis devenu homme (άνήρ) j'ai fait disparaître ce qui était de l'enfant » (v. 11). Nous pensons devoir découvrir dans cette façon toute métaphorique de s'exprimer, qui appartient au contexte immédiat de notre verset, de nouveaux éléments propres à fournir quelque lumière sur le monde d'idées dans lequel se meut la pensée de l'apôtre.

Certains exégètes ont cru reconnaître dans ces expressions une terminologie religieuse hellénistique ¹. C'est en effet à la langue des cultes à mystères qu'il faudrait rattacher le couple antithétique qui oppose l'enfant (νήπιος) à l'individu parvenu au complet développement de son être (άνήρ τέλειος) ². Dans le vocabulaire relatif aux cérémonies d'initiation, le νήπιος est celui qui en est encore au premier stade de l'expérience religieuse, tandis que l'expression τέλειος désigne celui qui est arrivé au terme de l'initiation : ce n'est qu'après avoir reçu le don de l'esprit (νοῦς, πνεῦμα), et être parvenu à la pleine connaissance (γνώσις) de tous les mystères, que l'on devient « parfait » ³; τέλειος

¹ Ainsi R. REITZENSTEIN, *HMR*, p. 165 s; W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, Göttingue, 1921, p. 197, n. 1; A. LOISY, *Les Mystères et le Mystère chrétien*, Paris, 1930, p. 248-251; C. TOUSSAINT, « La gnose paulinienne », dans *Congrès d'histoire du christianisme, Jubilé A. Loisy*, t. II, Paris-Amsterdam, 1928, p. 23-50 (surtout p. 30 et 37); CH. GUIGNEBERT, « Quelques remarques sur la perfection (τέλειωσις) et ses voies dans le Mystère paulinien », *RHPR*, 1928, t. VIII, p. 412-429. Voir la discussion de cette thèse dans K. DEISSNER, *Paulus und die Mystik seiner Zeit*, 2^e éd., Leipzig, 1928, p. 18-79; L. DE GRANDMAISON, « Parfaits et initiés », dans *Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves*, t. II, p. 625-630; J. WEISS, *Der erste Korintherbrief*, p. xviii-xix et 73-75; *Das Urchristentum*, p. 492; G. BERTRAM, art. « νήπιος », *ThWbNT*, t. IV, p. 913-925 (surtout p. 920-921).

² A vrai dire, saint Paul n'oppose pas en 1 Cor. 13. 11 le νήπιος à l'άνήρ τέλειος mais seulement à l'άνήρ. On est en droit de supposer que c'est pour éviter une répétition. L'expression τέλειος se trouve en effet employée juste auparavant dans une antithèse parallèle : « nous connaissons en partie », disait l'apôtre au v. 10 (ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν), « mais lorsque ce qui est parfait sera venu » (ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον), ce qui est partiel disparaîtra. » Opposant aussitôt après l'enfant à l'homme adulte, Paul dira seulement άνήρ, étant bien entendu que cette nouvelle précision qui vient illustrer l'idée de la perfection qu'il faut atteindre correspond au τέλειον du verset précédent.

³ Ce sens du mot τέλειος dans la langue mystique est mis en évidence par le traité IV du *C. Herm.*, intitulé Κρατήρ ἡ Μονός. La divinité a envoyé sur terre le

serait donc synonyme de τετελεσμένος¹, μεμνημένος²; le terme désignerait l'initié. Par opposition, le νήπιος est celui qui, tout en différant du profane, se trouve sur le chemin de l'initiation, mais ne possède pas encore la pleine intelligence de la révélation.

Or, on l'aura remarqué, saint Paul présente volontiers le christianisme comme un mystère : « Nous prêchons la sagesse de Dieu en langage de mystère », dit-il aux Corinthiens (λαλοῦμεν Θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ : 1 Cor. 2. 7). Il parle volontiers du « mystère de l'Évangile » (Eph. 6. 19), du « mystère de Christ » (Eph. 3. 4; 5. 32), du « mystère de Dieu » (1 Cor. 4. 1); lui-même s'en considère comme le dispensateur, οἰκόνομος μυστηρίων Θεοῦ (*ibid.*). C'est par révélation qu'il en a reçu connaissance (Eph. 3. 3; cf. v. 4). Ce mystère s'adresse particulièrement à ceux qui ont reçu l'esprit du Christ (1 Cor. 2. 16), à ceux qui sont devenus parfaits : « c'est parmi les parfaits que nous prêchons le mystère de la sagesse de Dieu » (σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις : 1 Cor. 2. 6). Pourtant, tous ne possèdent pas encore l'esprit du Christ; Paul se plaint qu'à Corinthe, quelques-uns ne comprennent pas son message; sous le rapport de l'intelligence spirituelle, les Corinthiens sont encore des enfants : « Mais moi, frères, je n'ai pas pu vous prêcher comme à des spirituels, mais comme à des charnels (οὐκ... ὡς πνευματικοῖς ἀλλ' ὡς σαρκίνοις)³, comme à des petits enfants en Christ (ὡς

Nous dans un grand cratère qui sert au baptême et à la purification des initiés. Un héraut proclame : « Plonge-toi, toi qui le peux, dans ce cratère que voici, toi qui crois que tu remonteras vers celui qui a envoyé sur terre le cratère, toi qui sais pour qui tu es venu à l'être. » Le texte ajoute : « Tous ceux qui ont été baptisés de ce baptême du Nous ont eu part à la connaissance et sont devenus parfaits, parce qu'ils ont reçu le Nous, ὅσοι (...) ἔβαπτίσαντο τοῦ νοῦς, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειαι ἐγένοντο ἀνθρώποι, τὸν νοῦν δεξάμενοι (X. 4). C'est donc ce baptême dans le Nous, l'intellect, qui rend l'homme τέλειον, parfait. Ceux qui n'ont point eu part à ce baptême restent réduits à ce que leur dictent leurs sens (αἰσθήσεις); la véritable γνώσις leur est inaccessible : ils demeurent au niveau des animaux dépourvus de raison (ἄλογα ζῷα). Cf. REITZENSTEIN, *HMR*, p. 165 s; GUIGNEBERT, *art. cit.*, p. 148. Rapprochons de ce texte la définition de l'initié donnée par JAMBlique, *De Mysteriis Aegyptiorum*, III, 7 : le τέλειος est celui qui sait « ce qu'est l'enthousiasme (= le transport divin), et comment il se produit », (τῆς ὁ ἐνθουσιασμός ἐστι καὶ ὅπως γινεται), et surtout par PHILON, *De somniis*, II, 231 : « Est parfait celui qui se tient sur la limite de la nature incréée, donc ni dieu ni homme » : τὸν μὲν οὖν τέλειον οὔτε θεὸν οὔτε ἄνθρωπον ἀναγράφει Μωυσῆς, ἀλλ', ὡς ἔφην, μεθόριον τῆς ἀγενήτου καὶ φθαρτῆς φύσεως.

¹ REITZENSTEIN, *HMR*, 1920, p. 190

² GUIGNEBERT, *art. cit.*, p. 416.

³ Sur la distinction entre pneumatiques et psychiques, voir en plus des commentaires habituels, notamment H. LIETZMANN, Excursus « Fleisch und Geist », sur Rom. 8. 11, p. 80-83; J. WEISS, *op. cit.*, p. 69-70 et 371-373; E. B. ALLO (Excursus V, p. 91-115); REITZENSTEIN, *HMR*, p. 70-71 et 325-348; *Historia Monachorum*, p. 226, n. 3. et 238-241; A. J. FESTUGIÈRE, Excursus sur « la division corps-âme-esprit de 1 Th. 5. 23 et la philosophie grecque », dans *L'idéal*, p. 196-220; G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris-Louvain, 1945, p. 400-403; cf. encore J. ΒΕΗΜ, art. « νοῦς », *ThWbNT*, t. IV, p. 947-1016.

νηπίοις ἐν Χριστῷ). Il insiste : « C'est du lait que je vous ai donné à boire, non de la nourriture solide, car vous n'étiez pas en état de la supporter. Et vous ne le pouvez pas même encore maintenant, parce que vous êtes charnels » (1 Cor. 3. 1-2). Présentant aux Ephésiens l'idéal de la vie chrétienne, l'apôtre les invite à rechercher les dons spirituels, qui doivent servir au « perfectionnement des saints », « jusqu'à ce que tous les chrétiens soient parvenus à l'état d'homme fait (εἰς ἄνδρα τέλειον)... afin de n'être plus des enfants » (ἵνα μηκέτι ὤμεν νήπιοι) (Eph. 4. 13-14). Ainsi comprend-on la recommandation que Paul adresse aux Corinthiens : « Frères, ne soyez pas des enfants (νήπιοι) sous le rapport du jugement, (...) mais soyez des hommes parfaits » (τέλειοι) (1 Cor. 14. 19-20). Ceux qui sont qualifiés de νήπιοι ἐν Χριστῷ ne comprennent donc pas les enseignements du Christ; n'ayant pas reçu l'Esprit, ils restent charnels; ils ne sont pas initiés aux mystères de la connaissance du Christ (Eph. 5. 32; Col. 1. 27; 4. 3).

La distinction entre les « enfants » et les « hommes faits » ne s'établirait donc pas seulement sur le plan intellectuel, opposant à ceux qui ont une claire intelligence ceux dont l'esprit n'est pas encore suffisamment formé pour comprendre, mais surtout sur le plan religieux, en faisant allusion aux étapes successives de l'initiation dans les cultes à mystères. En parlant de l'époque où il était encore « enfant », saint Paul ne penserait donc pas à un moment de sa vie, mais à une époque où il n'était pas encore initié à la religion chrétienne¹.

Telle est l'hypothèse. Or il est désormais prouvé qu'elle repose sur des textes mal contrôlés de la littérature religieuse païenne². Le terme

¹ L'évocation au v. 2 du même chapitre de la science des « mystères » pourrait contribuer à confirmer cette hypothèse.

² Voir sur ce point l'excellente analyse que présente le P. DE GRANDMAISON, *op. cit.*, des textes proposés par BOUSSET, *Kyrios Christos*, 1921, p. 197, n. 1. Selon le P. DE GRANDMAISON, le terme τέλειος ne se trouve nulle part dans les textes païens pour désigner les initiés aux mystères. Dans le passage du *C. Herm.*, IV, 4 (cité ci-dessus, p. 177, n. 3), « il s'agit d'une perfection, d'un achèvement d'ordre intellectuel, que l'homme acquiert, non moyennant une initiation, mais par ses propres moyens; ce qui est justement le contraire » (p. 626). Dans une maxime du philosophe épicurien Philodème de Gadara (texte restitué par H. DIELS, *Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1916; cf. BOUSSET, *loc. cit.*), il est encore question du τέλειος : nous estimons, déclare Philodème, que tous les dieux ensemble ne peuvent effrayer celui qui est parfaitement parfait : οὐδὲ τὸν τελείως τέλειον οἱ θεοὶ πάντες ἄμα φοβεῖν γε νομίζονται. Il s'agit ici du sage épicurien qui, à la manière de Lucrèce, brave les dieux. DIELS ajoute : « τέλειος est l'expression stylisée, empruntée par les épicuriens à la langue des mystères, pour signifier l'homme distingué en opposition avec la plèbe. » « C'est reconnaître, conclut le P. DE GRANDMAISON, que le terme a un sens ici qui n'a rien de commun avec les mystères; (...) nous attendons qu'on nous signale τέλειος dans le vocabulaire incontestable d'une religion initiatique ancienne » (*loc. cit.*, p. 625-626). Les autres textes cités par BOUSSET (IGNACE, *Épître aux Ephésiens*, I, 1; XIV, 1; XV, 2; aux *Philadelpiens*, I, 2; aux *Smyrniotes*, IV, 2; X, 2; XI, 1, 2, 3; à *Polycarpe*, I, 3; JUSTIN, *Dialogue*, VIII, éd. G. Archambault, I, p. 42; CLÉMENT ALEX., *Pedag.*, I, 6, 25, 26) sont empruntés à la littérature chrétienne, et, comme tels, sont postérieurs à saint Paul et probablement inspirés par lui. Ils ne

τέλειος notamment n'appartient pas spécialement au vocabulaire technique de la langue religieuse : on le rencontre maintes fois dans le langage familier ¹, pour désigner l'individu qui est parvenu au parfait développement de toutes ses facultés, et qui est pourvu de toutes les qualités humaines par excellence : force, énergie ², vertu ³, sagesse ⁴,

peuvent donc être considérés comme des témoins de l'emploi du mot dans la langue technique des mystères. Le seul texte qui pourrait être retenu est un passage de saint Hippolyte (III^e siècle de notre ère), relatif aux mystères de Samothrace : Hippolyte s'indigne du mélange de mythologie et de christianisme fait par certains gnostiques, qui rapprochaient les données bibliques sur le premier homme des fables hellénistiques et des mystères de Samothrace : « C'est là, disent-ils, le grand et ineffable mystère de Samothrace, que nous les parfaits, pouvons seuls connaître : τοῦτ'ἔστι, φησί, τὸ μέγα καὶ ἄρρητον Σαμοθράκων μυστήριον, ὃ μόνοις ἔξεστιν εἰδέναι τοῖς τέλειοις, φησίν, ἡμῖν » (*loc. cit.*, p. 629). En fait, le contexte indique que le terme τέλειοι ne désigne pas ici les initiés aux mystères de Samothrace : il s'agit d'un qualificatif que s'attribuaient à eux-mêmes les gnostiques en question, (τέλειοι οὐ γνωστικοὶ τέλειοι), qui prétendaient devoir à leur sagesse supérieure (ἡ τελεία γνῶσις) de connaître ce que tous les poètes et les mystes païens, et les initiés aux mystères de Samothrace eux-mêmes, n'ont pressenti qu'imparfaitement. Tous ces textes ne peuvent donc être considérés comme les témoins d'un emploi technique du mot τέλειος dans les religions à Mystères. Ainsi conclut le P. DE GRANDMAISON : « Le mot *teleios* ne doit donc pas être maintenu, jusqu'à preuve du contraire, dans la courte liste d'expressions empruntées par saint Paul au paganisme de son temps » (*loc. cit.*, p. 630).

Pour la question, plus générale, des rapports entre la langue de saint Paul et celle des Mystères, voir DEDEN, « Le « Mystère » paulinien », *ETL*, 1936, t. XIII, p. 405-442. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, p. 303-328; *La théologie de l'Eglise selon saint Paul*, p. 229-242; A. ΟΕΡΚΕ, art. « ἀποκαλύπτω », *ThWbNT* (avec une abondante bibliographie).

¹ Ceci a été montré par J. WEISS, *Der erste Korintherbrief*, p. XVIII-XIX, n. 1, et p. 73-75; *Das Urchristentum*, p. 492; G. BERTRAM, art. « νήπιος », *ThWbNT*, t. IV, p. 913-925 (surtout p. 920-921); cf. GUIGNEBERT, *art. cit.*

² Ainsi PHILON, *De somniis*, II, 9-10. Ceux qui comprennent mal les choses de Dieu sont des efféminés, élevés dès leur plus tendre enfance dans des appartements de femmes; au contraire, les *parfaits* sont des hommes habitués à un régime sévère, élevés depuis leur enfance parmi les hommes, hommes eux-mêmes dans leur façon de penser, préférant le juste à l'agréable et s'entraînant comme les athlètes à la force et à la vigueur, non au plaisir : οἱ δ'ἑτεροὶ σκληροδίαιοι, πρὸς μὲν ἀνδρῶν κουροτροφηθέντες, ἄνδρες δὲ καὶ αὐτοὶ τὰ φρονήματα, τὸ συμφέρον πρὸ τοῦ ἡδέος ἀσπαζόμενοι καὶ τροφαῖς ἀθλητικαῖς πρὸς ἰσχύιν καὶ βώμην, οὐ πρὸς ἡδονὴν χρώμενοι. C'est ainsi qu'Isaac fut formé, depuis sa plus tendre enfance, à des actes de courage et fut toujours plein de vigueur et d'énergie : ἄτε ἐκ βρέφους εὖ πρὸς ἀλκήν πεφυκότα καὶ ἐπακμάζοντα καὶ ἀνηβῶντα δεῖ.

³ Cf. PHILON, *Leg. All.*, III, 140. Le propre de l'homme *teleios*, c'est d'extirper de son cœur les sentiments de colère et de rendre son âme soumise et paisible : εὐρίσκετο ὁ μὲν τέλειος ὅλον ἐκτέμνων τὸν θυμὸν τῆς ἐριστικῆς ψυχῆς καὶ ποιῶν αὐτὴν τιθασὴν καὶ χειροῖσιν καὶ εἰρηναίαν καὶ ἰλεων πρὸς πάντα ἔργῳ τε καὶ λόγῳ. Cf. ch. 144 : δεῖ γάρ τὸν μὲν τέλειον ἐξ ἑαυτοῦ κινεῖσθαι πρὸς τὰς κατ'ἀρετὴν ἐνεργείας. Voir encore EPICTÈTE, *Entretiens*, I, 4, 4, à propos des étapes de la téléiosité. Celle-ci est essentiellement l'œuvre de la vertu : ἔργον ἀρετῆς. Cf. STOBÉE, *Florilège*, II, 198, πάντα δὲ τὸν ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἄνδρα τέλειον εἶναι λέγουσι διὰ τὸ μηδεμιᾶς ἀπολείπεσθαι ἀρετῆς.

⁴ Cf. SÉNÈQUE, *Ad Lucil.*, IV, 2 : Le fait d'être *vir* (= ἀνὴρ τέλειος) est le fruit de la *philosophia* : et te in viros philosophia transcripserit. Cf. CXXIV, 10. PHILON appelle le τέλειος : ὁ σοφός (*Leg. alleg.*, III, 144; cf. *De plant.*, 168).

intelligence ¹, instruction ², indépendance, liberté ³, par opposition à l'enfant, qui reste un être mineur, dépendant d'autrui ⁴. Nous reconnaissons ici des conceptions de morale courante; précisons davantage : nous retrouvons le style des prédicateurs de la diatribe cynico-stoïcienne. C'est en effet au vocabulaire habituellement employé par le stoïcisme populaire qu'il convient de rattacher l'antithèse « τέλειος-νήπιος » ⁵. Notamment l'image du lait, employée par saint Paul, dans laquelle on a voulu voir une allusion à quelque pratique des cérémonies initiatiques ⁶, était fort à la mode parmi les prédicateurs stoïciens qui l'employaient en parlant d'un enseignement philosophique mis à la portée des profanes ⁷.

Cette dernière analyse apporte une donnée nouvelle. Il nous avait semblé jusqu'ici que les différents éléments du contexte de 1 Cor. 13. 12 se rattachaient d'une manière générale au judaïsme. La pensée de saint Paul se situait dans la ligne des conceptions judéo-chrétiennes qui font remonter leur origine à l'Ancien Testament, directement ou indirectement, par l'intermédiaire de thèmes apocalyptiques utilisés dans le judaïsme contemporain. Le recours de l'apôtre à l'hellénisme ne

¹ Cf. PHILON, *De plant.*, 168 : le propre des enfants, c'est d'être ἀνευ φρονήσεως : ils ne réfléchissent pas; les hommes d'âge mûr au contraire se livrent à des βουλαῖς ἀγαθαῖς : ils réfléchissent profondément.

² PHILON, *De agric.*, 9. L'âme des hommes parfaits doit recevoir les éléments d'une science encyclopédique (τὰ τῆς ἐγκυκλίου μουσικῆς προπαιδευματα). Le sous-titre du *De Abrahamo* est : « Que l'homme sage est rendu parfait par l'instruction », βίος σοφοῦ τοῦ κατὰ διδασκαλίαν τελειωθέντος.

³ PHILON, *Migr. Abr.*, 29 : La population du pays de Canaan n'en est pas à l'état d'enfance, mais elle est αὐτομαθές, αὐτοδιδασκτον. Elle se suffit à elle-même. Ainsi en est-il de l'homme parfait, qui n'a pas besoin de commandements : il fait de lui-même ce qui convient. Cf. *Leg. alleg.*, I, 94 : τῷ μὲν οὖν τέλειῳ τῷ κατ'εἰκόνα προστάττειν ἢ ἀπαγορεύειν ἢ παραινεῖν οὐχὶ δεῖ, οὐδενὸς γὰρ τούτων ὁ τέλειος δεῖται. Cf. *Leg. alleg.*, III, 144; *De somniis*, II, 10. Isaac est instruit par lui-même : τὸν αὐτομαθῆ καὶ αὐτοδιδασκτον Ἰσαάκ (noter encore l'insistance de la répétition). Cf. SÉNÈQUE, qui donne cette définition des sages, en l'opposant à ceux qui sont moins parfaits (*imperfectis hominibus*) : qui *animum in potestate habent, et legem sibi quam volunt, dicunt et quam dixerunt, servant*. Cf. *Epist.*, XCIV, 50. Etant devenus parfaits, ils sont pleinement libres. Cf. dans un autre ordre d'idées, les prétentions des pneumatiques de Corinthe à la liberté. Sur ce thème de l'*exousia*, voir DUPONT, *op. cit.*, p. 282-327.

⁴ Cf. PHILON, *Leg. alleg.*, I, 94. Τῷ δὲ νηπίῳ παραινέσεως καὶ διδασκαλίας [χρεία]. Cf. SÉNÈQUE, *Epist.*, CXXIV, 10.

⁵ Voir ci-dessus p. 92. Que les mots soient dépourvus de toute acception religieuse, c'est ce que montre l'exemple de PHILON, *De migr. Abr.*, 46 : ἄλλὰ πρῶτον ἐκεῖνό σοι βούλεται παραστήσαι ὅτι ἕτερος νηπίων καὶ ἕτερος τέλειων χώρος ἐστίν. Les enfants (νήπιοι) s'opposent aux τέλειοι, qui désignent uniquement ici les grandes personnes. Cf. ΕΠΙΣΤΗΤΕ, *Ench.*, 51, 1 : οὐκ ἔτι εἰ μεῖρακιον, ἀλλὰ ἀνὴρ τέλειος. Cf. PHILON, *Leg. alleg.*, I, 94. A l'antithèse « νήπιος-τέλειος » correspond l'antithèse « τέλειος-προκόπτων ». Le προκόπτων « celui qui progresse », est l'homme qui tend vers la vertu, τέλειος étant le qualificatif réservé au sage par excellence (PHILON, *Leg. alleg.*, III, 196; III, 234; III, 144).

⁶ Voir GUIGNEBERT, *op. cit.*, p. 419.

⁷ PHILON, *Migr. Abr.*, 29; *Omnis probus liber*, 63; *De somniis*, II, 10; *De agric.*, 9: ἐπεὶ δὲ νηπίοις μὲν ἐστὶ τροφή, τέλειοις δὲ τὰ ἐκ πυρῶν πέμματα.

semblait fait qu'en passant et restait au niveau de l'expression, colorant tout juste une pensée qui restait foncièrement juive. Il en est tout autrement de l'antithèse « enfant — homme parfait » : elle est nettement grecque. Sans doute, il serait assez imprudent d'y voir une influence du vocabulaire technique des religions à mystères : outre qu'il n'est pas très sûr que la terminologie en soit empruntée aux cultes initiatiques, ce serait négliger des données mieux établies et faire fi d'un assez grand nombre de textes de Sénèque et de Philon, où nous relevons des mêmes expressions dans un contexte de morale stoïcienne. C'est bien au vocabulaire de la diatribe qu'il convient de rattacher littérairement l'antithèse établie par saint Paul en 1 Cor. 13. 11 entre la condition de l'enfant et celle de l'homme adulte, pour expliquer le passage d'un état de connaissance incomplète à celui de gnose parfaite.

CONCLUSION

Nous avons fait le tour des éléments du contexte immédiat de notre verset. Il nous reste à recueillir les résultats acquis et à préciser la part qui revient à l'élément grec dans la pensée de l'apôtre.

D'une façon générale, l'élément juif domine quand même. Il ne faut pas omettre le rôle joué par les circonstances qui ont entouré la rédaction des épîtres corinthiennes. Saint Paul est amené, sans doute à la suite d'une question posée par les Corinthiens eux-mêmes, à aborder la question de la connaissance et des avantages qu'elle procure à ceux qui la possèdent. Selon son habitude, suivant sans doute aussi un procédé cher à ses contemporains, Paul n'entreprend pas un exposé dogmatique, mais présente des exemples qu'il développe et dont il tire ses conclusions. Ainsi en est-il du cas des idolâtres : sans doute, le fait de savoir que les idoles ne sont rien procure à cet égard une pleine liberté ; mais cette connaissance n'est pas chez tous ; aussi faut-il faire attention de ne pas choquer la conscience des faibles. De ce point de vue, la connaissance cède le pas à l'amour, qui demeure la vertu chrétienne par excellence. L'apôtre revient sur cette idée lorsqu'il aborde la question des dons spirituels. Ceux-ci sont fort divers, et la connaissance est de leur nombre ; mais l'amour les surpasse tous. Il est à remarquer que la connaissance prend en face de l'amour une place particulière : elle est d'abord mentionnée parmi les autres dons : glossolalie, prophétie, foi (1 Cor. 13. 1-3). Au v. 8, il n'est plus fait mention, en plus de la connaissance, que du don de prophétie et de la glossolalie. A partir du v. 9, la connaissance semble à elle seule résumer tous les charismes. Elle devient comme le symbole de leur imperfection. En effet, cette gnose dont se vantent les Corinthiens est imparfaite. L'apôtre le répète : elle n'est que connaissance partielle (v. 9), science d'enfant (v. 11), vision dans un miroir (v. 12). Elle n'atteindra la perfection que lors de la parousie : c'est alors que l'apôtre connaîtra comme il aura été connu.

L'origine de ces éléments est fort diverse : nous essaierons de déterminer la part qui revient à chacun d'eux.

On l'a déjà constaté : la pensée de saint Paul est tout imprégnée de thèmes scripturaires : c'est ce que montre le contexte des charismes. Le désir de l'apôtre de déprécier le don de gnose appartient à la polémique du moment touchant à la hiérarchie des dons spirituels ; l'opposition établie entre l'imperfection de la connaissance actuelle et la perfection eschatologique relève d'un courant apocalyptique du judaïsme contemporain. A première vue, la part de l'hellénisme ne semble pas très grande. Elle reste au niveau de l'expression, fournissant à Paul des images propres à illustrer sa pensée. L'étude du contexte révèle de quelle manière celles-ci viennent se superposer à des thèmes d'origine juive. Cherchant d'abord à expliquer le passage d'un état de connaissance incomplète à celui d'une science parfaite, saint Paul trouve la comparaison de l'enfant, qui grandit et devient homme : l'image est familière aux prédicateurs stoïciens, et Paul lui-même l'emploie volontiers. Cela n'implique sans doute pas une connaissance particulière des thèmes diatribiques : son bon sens a pu la lui dicter aussi bien que sa culture. D'ailleurs l'image est tellement simple, elle relève tellement de l'expérience commune, qu'elle s'applique parfaitement à n'importe quel contexte, sans pour autant conserver la marque de son origine hellénistique. L'apôtre semble pourtant avoir conscience de s'être placé sur un terrain stoïcien. Restant un instant dans la ligne des prédicateurs de la diatribe, Paul leur emprunte une nouvelle image : celle du miroir. A la science partielle de l'enfant correspond la vision indirecte que procure le miroir. Le sens est identique, l'origine est commune.

Il ne sera sans doute pas nécessaire de supposer à saint Paul une vaste culture hellénistique : là encore, il a pu emprunter la métaphore du miroir à une expérience quotidienne, et au fond fort banale. Faudrait-il chercher des sources lointaines aux moindres expressions du langage familier ? Pourtant nous relevons dans la littérature contemporaine trop d'exemples parallèles qui révèlent un emploi fort bien fixé de la métaphore pour qu'il soit sage de conclure à une simple coïncidence. D'autre part ces deux comparaisons de l'enfant et du miroir, qui s'appellent l'une l'autre, semblent plaider en faveur d'un emprunt conscient de la part de saint Paul à la diatribe cynico-stoïcienne.

Cet emprunt n'est d'ailleurs que momentané. Saint Paul revient aussitôt à l'Ancien Testament. L'opposition entre deux types de connaissance et l'idée qu'il est impossible de voir Dieu ici-bas font appel à des textes fort précis du Pentateuque (Nb. 12. 8 et Ex. 33. 20). La suite de l'exposé n'a plus couleur d'hellénisme : l'apôtre reprend son exposé sur les dons spirituels. Le contexte est celui du judéo-christianisme ¹.

¹ Il serait utile, pour compléter cette étude de la métaphore du miroir, d'examiner l'image de l'ombre, qui lui est connexe. Les textes pauliniens y ont plusieurs

Il paraît sans doute aventureux de retracer jusqu'à ce point le mouvement de la pensée paulinienne et de déterminer la provenance de chaque élément qui la compose, tout comme s'il s'agissait d'établir les étiquettes d'une collection d'histoire naturelle. L'analyse qui dissèque et juxtapose ne rend pas compte des phénomènes de la vie, qui rapproche des éléments apparemment hétérogènes et les fait contribuer à l'unité de l'ensemble. Ainsi en est-il de notre passage : les images qui servent à exprimer la pensée sont comme les fils diversement colorés d'une tapisserie qui, loin de paraître rapportés sur l'étoffe, sont tissés avec elle, au point qu'il est vain de vouloir les examiner séparément; ils s'allient l'un à l'autre et mêlent leurs couleurs, donnant ainsi naissance à une composition nouvelle où la pensée originale de l'artiste s'exprime librement.

Ce n'est que dans la mesure où elle reste consciente de ses limites qu'une étude analytique comme celle que nous venons de présenter peut prétendre être fructueuse.

fois recours. C'est ainsi que les prescriptions mosaïques sont appelées en Col. 2. 17 l'ombre des choses à venir, σκία τῶν μελλόντων; l'économie chrétienne par contre est le corps (la réalité) : τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. L'Épître aux Hébreux recourt aux mêmes expressions : les sacrificateurs de l'ancienne alliance célèbrent un culte qui est une image et une ombre des choses célestes (ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν, 8. 5). On le remarque, les deux notions d'*image* et d'*ombre* sont ici associées; par contre, un autre passage de la même épître les oppose l'une à l'autre : « la loi possède une ombre des biens à venir, mais non l'image même de ces choses » (σκιάν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, 10. 1). Ces textes nous permettent d'établir que les deux métaphores servent l'une et l'autre à caractériser le côté défectueux de notre connaissance actuelle, en l'opposant à la plénitude eschatologique, la notion d'*ombre* exprimant toutefois, par rapport à celle de l'*image*, un degré de plus dans l'imperfection. L'étude de leur origine viendrait confirmer nos premières conclusions touchant au milieu littéraire de la métaphore du miroir : elles se rattachent également à des thèmes diatribiques. Il suffira pour s'en convaincre de se reporter aux textes précédemment étudiés, dont quelques-uns associent étroitement l'idée de voir une ombre et celle de voir une image : PLATON, *Rép.*, VII, 510 a, 514 a-517 a; PHILON, *Leg. alleg.*, III, 32; *De spec. leg.*, I, 27, etc. Ces passages nous sont maintenant familiers : aussi bien n'avons-nous pas jugé utile d'en reprendre l'analyse. On re reportera avec profit à l'étude de J. von NEGELEIN, « Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben », dans *Archiv für Religionswissenschaft*, V, 1902, p. 1 et p. 26.

Un point nous reste à préciser, pour être complet. Il ne semble pas que la métaphore de l'*image* dans la littérature hellénistique recouvre tous les emplois qu'en fait saint Paul dans ses épîtres. Si l'apôtre évoque plusieurs fois, en parlant d'image, la représentation indirecte qui apparaît dans un miroir (2 Cor. 3. 18; cf. Hbr. 8. 5; 9. 23) et se place ainsi dans la ligne des développements diatribiques, il semble beaucoup plus souvent avoir présent à l'esprit tel texte de l'Ancien Testament, qui déclare que l'homme fut créé à l'image de Dieu (Gen. 1. 26, 27; cf. Rom. 8. 29; 1 Cor. 11. 7; 15. 49; 2 Cor. 4. 4 (?); Col. 1. 15; 3. 10). La juxtaposition des deux notions d'image et de gloire, qui sont connexes (cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, p. 326; J. DUPONT, art. cit., dans *RB*, 1949, p. 404) trahit une influence scripturaire (voir L. CERFAUX, *op. cit.*, p. 324-328; J. DUPONT, *ibid.*; KITTEL, art. « εἰκὼν », *ThWbNT*, II, p. 391). Cette analyse, qui n'appartenait pas directement à notre projet, nous permet de constater une fois de plus la double orientation de la pensée de saint Paul.

Conclusion générale

Nous sommes parvenu au terme de notre enquête sur l'emploi de la métaphore du miroir dans les épîtres de saint Paul aux Corinthiens; nos recherches nous ont permis d'en déterminer le milieu littéraire : il nous reste à jeter un coup d'œil d'ensemble sur les résultats acquis.

L'analyse des textes pauliniens nous ouvre certains aperçus sur la personnalité de l'auteur des Epîtres. Nos constatations nous permettront d'apporter quelque lumière nouvelle dans le problème toujours débattu de la culture de l'apôtre et des avantages qu'il retire, du point de vue de l'évangélisation, de son contact avec les milieux hellénistiques.

* * *

Sans doute, nous devons prendre en considération la portée limitée de notre enquête; son caractère relativement peu étendu nous engage à rester prudent dans nos conclusions. Nous n'avons relevé en effet que deux textes où la métaphore du miroir est explicitement employée (1 Cor. 13. 12 et 2 Cor. 3. 18) : encore devons-nous laisser de côté le passage de la deuxième Epître aux Corinthiens, où nous avons seulement constaté un rappel de 1 Cor. 13. 12. Limité à un seul texte des Epîtres, notre champ d'investigation paraît fort réduit. Il serait même imprudent de tirer tant de conclusions d'un seul verset, si nous n'avions constaté que la même pensée se trouve plusieurs fois exprimée par ailleurs au moins implicitement, et si, d'autre part, l'importance de l'affirmation faite en 1 Cor. 13. 12 touchant au problème de la condition de l'homme et de ses relations avec Dieu, ne nous assurait que nous pénétrons au cœur même de la pensée théologique de saint Paul. Or le propos de cette étude, nous l'avons dit, n'est pas d'envisager l'ensemble des problèmes que pose l'œuvre de l'apôtre, mais de parvenir à des conclusions sûres, pratiquement définitives, sur un point précis de sa pensée.

Nous avons constaté que l'opposition établie par saint Paul en 1 Cor. 13. 12 entre l'imperfection de la connaissance actuelle, illustrée par la métaphore du miroir, et le caractère plénier de la contemplation eschatologique, se justifiait à partir de deux sources, dont l'une est juive et l'autre grecque. Que l'œuvre paulinienne se place dans la ligne de l'Ancien Testament est au fond assez naturel et ne surprendra

personne. Là où il était plus intéressant de faire porter nos recherches, c'est sur la part prise dans la pensée de l'apôtre par l'influence grecque : nous sommes maintenant en mesure d'en préciser la nature et les limites, et d'en justifier le but.

Essayons d'abord, à l'aide des données acquises au cours de notre enquête, de déterminer dans quelle mesure on peut parler de l'hellénisme de saint Paul. Une première remarque est nécessaire : l'apôtre n'a pas été attiré par l'aspect religieux de la pensée hellénistique¹. Certains exégètes ont pourtant soutenu le contraire et sont même allés très loin dans ce domaine. Ils n'ont pas refusé de voir dans le recours de Paul à la métaphore du miroir un emprunt direct aux conceptions de la mystique grecque. On a vu ce qu'il fallait penser des thèses de R. Reitzenstein et de H. Achelis qui, s'appuyant sur certains documents tardifs, ont rapproché les textes pauliniens de telles pratiques de la religion païenne où le miroir tient lieu d'instrument de magie. Ce n'est pas davantage la philosophie qui a pu exercer une influence sur la théologie paulinienne : on ne peut guère dire en effet que l'apôtre a repensé le message chrétien en fonction de la sagesse grecque. Si l'on constate une influence hellénistique sur saint Paul, elle s'effectue au niveau de la culture populaire. C'est en effet dans les textes qui relèvent de la diatribe cynico-stoïcienne que nous trouvons l'explication des expressions qu'il emploie. Ici, la richesse de la documentation nous a invité à sérier les matériaux : tous en effet ne présentent pas pour nous une égale utilité. Les textes qui font mention d'un miroir se répartissent en trois groupes principaux : les uns insistent sur la clarté du miroir, d'autres en font l'instrument d'une connaissance de soi, d'autres enfin soulignent le caractère indirect de la vision qu'il procure. C'est manifestement à ce dernier groupe de textes qu'il convient de rattacher les expressions pauliniennes. Lorsque saint Paul dit : « Aujourd'hui, nous voyons au moyen d'un miroir, d'une manière énigmatique », il pense non pas à l'imperfection des miroirs métalliques, comme on l'a cru longtemps, mais au fait que ceux-ci ne montrent qu'une représentation de l'objet, et non l'objet lui-même. On comprend ainsi beaucoup mieux l'opposition qui s'établit tout naturellement entre l'idée de voir au moyen d'un miroir et celle de voir face à face.

L'étude de la notion d'énigme, jointe par saint Paul à la métaphore du miroir confirme cette idée : voir en énigme, ce n'est pas voir une image obscure, difficile à déchiffrer, mais une représentation symbolique de la réalité.

¹ Nous rejoignons ici les conclusions du P. CERFAUX : « Paul n'éprouve aucune sympathie pour l'aspect religieux — prépondérant dans le monde ancien — de la civilisation qu'il veut conquérir. Il la juge sans compromission, du point de vue intransigeant de sa foi juive et chrétienne. Le paganisme est une chose abominée » (« Saint Paul en son temps et au nôtre », dans *Évangéliser*, 1948, t. III, p. 6-17, cité par J. DUPONT, *op. cit.*, p. 537).

Ces premières conclusions, qui rendent compte du sens de 1 Cor. 13. 12, sont utiles sans doute, mais resteraient pourtant d'un intérêt limité si elles ne nous permettaient d'aboutir à des constatations fort précises sur le monde des idées dans lequel évolue la pensée de saint Paul. Celui-ci appartient donc en partie à l'hellénisme, d'une façon plus précise au stoïcisme populaire. L'influence grecque est très nette : il restait à en déterminer les limites.

En étendant nos recherches, de façon à découvrir dans le contexte des éléments qui nous permettent de mesurer la part de ce qui revient à l'hellénisme, nous avons vite découvert que celui-ci n'atteignait pas le fond de la pensée paulinienne qui reste fidèle aux conceptions juives. L'opposition établie entre deux types de connaissance dérive d'un texte très précis de l'Ancien Testament (Nb. 12. 8); d'autre part, l'idée de l'impossibilité d'une connaissance directe, appliquée à Dieu, relève également de thèmes scripturaires; le désir enfin de déprécier la connaissance actuelle en l'opposant à la perfection de la vision eschatologique, tout en répondant à la polémique du moment engagée avec les Corinthiens, se place dans la ligne du courant apocalyptique du judaïsme contemporain. Notre enquête n'a reconnu une couleur hellénistique que dans la tournure antithétique « connaître — être connu » et dans la métaphore de l'enfant, qui rappelle par le sens celle du miroir : ce qui montre bien que l'influence grecque reste au niveau de l'expression, sans atteindre les couches profondes de la pensée.

Aussi bien n'est-il pas nécessaire de supposer à saint Paul une culture profane très approfondie. Le fait d'emprunter à l'hellénisme ses moyens d'expression les plus banals n'implique pas un contact direct avec les textes littéraires eux-mêmes. Il est en effet acquis¹, et nos conclusions viennent le confirmer, que saint Paul n'a pas eu de la littérature grecque une connaissance de première main. La culture hellénique de saint Paul se limite à celle d'un homme de son époque — nous allions dire : à celle d'un « homme de la rue »; en fait, c'est exactement cela : dans le cas précis qui nous intéresse, l'apôtre emprunte au langage grec une image dont les textes témoignent qu'elle était très répandue; le fait qu'on la retrouve si souvent chez Epictète et chez Sénèque est une preuve de sa fréquente utilisation par les prédicateurs populaires de la diatribe cynico-stoïcienne. Si Paul l'emploie, c'est sans doute qu'il l'a maintes fois entendue répéter au cours de ses nombreux contacts avec les milieux hellénistiques²; si pourtant il l'emploie

¹ Voir E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, t. II, p. 507.

² Nous devons rester très prudent dans nos conclusions touchant la nature des contacts de saint Paul avec l'hellénisme. Que ces contacts aient été nombreux, les documents historiques et le titre d'« apôtre des nations » dont se prévaut saint Paul suffiraient à le prouver. Il est beaucoup plus malaisé de déterminer l'étendue de l'influence qu'ils ont exercée dans la formation de l'« Apôtre ». Ici se pose la question de l'éducation reçue par le jeune Saul de Tarse. Le fait qu'il fut élevé à Tarse, en Cilicie, donc qu'il appartient à la « Diaspora »; qu'il ne vint sans doute à Jérusalem, auprès de Gamaliel, que vers l'âge de 16 ans (ce que nous savons aujour-

peu, c'est sans doute aussi qu'il n'a pas été particulièrement frappé par la valeur pittoresque de la métaphore, qui subissait peut-être déjà la loi de l'usure sémantique¹. De grec, saint Paul n'a que le langage imagé, à la fois pratique et familier : plus soucieux, en s'adressant à un public grec relativement peu cultivé², de la simplicité et de l'efficacité des comparaisons qu'il emploie que de leur beauté ou de leur originalité, il n'hésite pas, pourvu qu'elle serve son dessein, à utiliser une image courante, voire banale, quelque peu usée à force de paraître dans les exhortations parénétiques des philosophes populaires.

Il nous reste à expliquer la coexistence de ces moyens d'expression empruntés à l'hellénisme et d'une pensée qui, avons-nous dit, reste juive. Il y a là, n'en doutons pas, une intention de l'auteur : saint Paul parle à des Grecs ; dans son désir de « se faire tout à tous », selon sa propre expression³, il parle un langage qu'il sait familier à ses correspondants. On n'insistera jamais trop sur l'influence exercée par les Eglises auxquelles étaient destinées les Epîtres sur le langage de saint Paul et sur la manière dont il leur présente l'Evangile. En cela, Paul reste le type même de l'apôtre, parce qu'il va chercher sur leur propre terrain les païens qu'il désire voir se convertir : s'adressant aux Corinthiens, qui habitent une ville située à un carrefour de la Grèce, et où fourmillent les prédicateurs de passage, il fait volontiers, parfois presque inconsciemment, appel à leurs expressions familières. C'est par un désir de mettre à la portée d'un public hellénisé le message des prophètes que nous justifions dans les versets que nous avons expliqués la juxtaposition des deux sources grecque et juive. Si nous devions employer une image pour caractériser le langage de saint Paul, nous le comparerions à un habit qui revêt la pensée et l'habillement selon la mode des cités étrangères qu'elle doit atteindre, sans pour autant la travestir.

Pensée juive, langage stoïcien : telle est au fond la formule qui semble rendre le mieux compte de la manière de saint Paul et qui montre en même temps les limites de ce qu'on a appelé, avec un peu

d'hui de l'enseignement du maître et des efforts de mémoire et d'intelligence qu'il demandait à ses élèves nous invite à penser que le ἀναθεραπμένος de Act. 22. 3 est à prendre dans un sens très large : cf. C. TOUSSAINT, *L'hellénisme de l'apôtre Paul*, Paris, 1921), enfin qu'il eut principalement affaire, au cours de son apostolat, à un public grec, ne suffit pas à prouver que saint Paul a eu une culture profane — en tout cas livresque — très étendue. Il est infiniment plus vraisemblable de penser que saint Paul a acquis le langage grec dont témoignent les Epîtres, et plus particulièrement le recours à la métaphore du miroir, au contact des prédicateurs populaires qui arrêtaient les foules aux carrefours des grandes villes.

¹ Réserve faite toutefois de ce que nous avons dit du verbe καταπρίζεσθαι ci-dessus, pp. 23 et 34.

² Comme c'était le cas précisément pour les Corinthiens, cf. 1 Cor. 1. 26 s. Cf. L. CERFAUX, *L'Eglise des Corinthiens*, Paris, éd. du Cerf (Collection Témoins de Dieu, n° 7) p. 29.

³ 1 Cor. 9. 22.

d'emphase, son hellénisme ¹. Il faut encore préciser : participant, à des degrés différents, des deux sources juive et grecque, l'œuvre de saint Paul est essentiellement distincte des productions du judaïsme hellénisé. Sous les apparences d'une terminologie hellénistique, la pensée reste juive. Le fait que Paul s'exprime parfois comme le ferait un Grec n'est pas chez lui l'indice d'un désir profond de faire la synthèse des deux cultures : en cela il est tout l'opposé de Philon, qui cherche à retrouver dans les Ecritures les grands thèmes de la philosophie. Malgré son apparence religieuse, Philon est un philosophe grec ; saint Paul reste juif et apôtre. Son univers est compris entre deux points historiques dont l'un est la préconnaissance salvifique de Dieu et l'autre la plénitude de la contemplation future. C'est en juif que Paul se console des afflictions présentes et de l'imperfection de la connaissance humaine : ce qui importe, c'est la prescience divine qui est source de salut pour tous les hommes. Chrétien converti, saisi par Christ ², conscient de la transcendance de Dieu et de son amour pour l'humanité perdue, il sent reposer sur lui la charge de prêcher l'Evangile ³ sans en rien changer ⁴, et de répandre parmi les gentils la connaissance de Christ « comme une bonne odeur » ⁵. Aussi bien ne fait-il des avances à la culture grecque que dans la mesure où celles-ci peuvent favoriser l'efficacité de son message et lui concilier la faveur d'un public étranger. Cette culture, même si les Epîtres ne nous permettent pas de la croire bien profonde, est pourtant fort utile à l'apôtre en ce qu'elle le met au courant des grands problèmes que la philosophie avait proposés, sans les résoudre, à la méditation de l'homme : celui des relations entre Dieu et l'humanité était un de ceux-là ⁶. Toutes les religions ont insisté sur l'impossibilité pour l'homme de voir Dieu directement ⁷ : il y a là une constatation d'expérience commune à laquelle l'hellénisme avait donné une forme concrète en évoquant la vision que procure un miroir. Saint Paul ne s'en tient pas là : il apporte une parole d'espoir, celle de l'Evangile : « Les élus, eux, verront Dieu. » Aussi bien ramène-t-il la question à un problème unique, entièrement nouveau pour un Grec : celui du salut.

Nous sommes au cœur de la pensée théologique de saint Paul. Ici, il ne s'agit plus tant de faire la part de ce qui revient au judaïsme

¹ Cf. C. TOUSSAINT, *op. cit.*

² Cf. Phil. 3. 12.

³ Cf. 1 Cor. 9. 16.

⁴ Cf. 2 Cor. 11. 4 ; Gal. 1. 16 ; 1 Ti. 1. 11.

⁵ Cf. 2 Cor. 2. 16.

⁶ Cf. CLÉANTHE, *Hymne à Zeus* (voir R. BRASILLACH, *Anthologie de la poésie grecque*, p. 199) ; SÉNÉQUE, *De Prov.*, 1. 2 ; EPICTÈTE, *Diss.*, I, 3, 1-6 ; I, 6, 1-40 ; I, 9, 1-27 ; I, 16, 1-16.

⁷ On rapprochera des textes de l'Ancien Testament que nous avons cités (notamment Ex. 33. 20) tel épisode de la mythologie grecque, où par exemple Zeus cause la mort de Sémélé, en se révélant à elle, sur sa prière (cf. PAULY-W., *ad loc.*).

ou à l'hellénisme que de discerner, au travers des paroles humaines, ce qui est pure révélation divine. On ne peut guère traiter en effet du langage de l'apôtre sans aborder, d'une façon ou d'une autre, le problème de l'inspiration de ses écrits. Saint Paul n'est pas un philosophe qui élabore un système à force de méditation, mais un prophète qui révèle les secrets divins; il ne se présente pas avec les artifices de la sagesse et des raisonnements humains, mais il se dit porteur d'un message venu de Dieu; sa pensée, il ne la présente pas comme la sienne propre, mais comme celle de Christ¹. Tout cela garantit au fond la parfaite authenticité de son message. L'analyse philologique, elle, ne doit pas outrepasser ses droits.

Conscient de son impuissance à reproduire les paroles ineffables de la révélation, l'apôtre Paul emploie, en s'adressant aux mêmes Corinthiens, une image très caractéristique : « Nous portons, dit-il, ce trésor dans des vases de terre » (2 Cor. 4. 7). Outre que la métaphore exprime une fois de plus, comme en un soupir, l'imperfection de la condition humaine, elle révèle toute la distance qui sépare aux yeux de l'apôtre, la richesse inexprimable de la pensée chrétienne qui reste dans la ligne de la révélation biblique et n'a que faire de l'influence des philosophies païennes, de son expression hellénistique, récipient de moindre valeur qui sert à la contenir.

¹ 1 Cor. 2. 16.

TABLE DES CITATIONS

ANCIEN TESTAMENT

GENÈSE

1. 26-27	184
18. 19	169
32. 21	93
32. 30	60
32. 31	93
40. 9	121, 160
40. 9-23	160
41. 38	160
42. 1	42, 43
44. 5	43, 47

EXODE

4. 21	63
7. 1	92
7. 13	63
14. 22	63
18. 21	43
33. 12-17	169
33. 17	51
33. 18-23	157
33. 20	35, 46, 47, 60, 93, 148, 183, 189
33. 22	35
34. 29	30
34. 29-35	18, 25, 38, 149
34. 30	19
38. 8	41, 48
38. 26	107

LÉVITIQUE

19. 4	120
19. 31	93
20.	93

NOMBRES

11. 25	160
11. 29	159
12. 6	40, 45, 148
12. 8	40, 41, 42, 43-47, 93, 94, 139, 140, 148, 149, 183, 187
14. 22	35

14. 28	62
16. 5	169

DEUTÉRONOME

18. 10, 14	93
34. 10	169

JUGES

6. 22	93
8. 19	62

1 SAMUEL

9. 9	90
10. 5-6	159
10. 10	159
10. 13	159
19. 20	92
19. 20-24	159
28. 7	93

2 SAMUEL

7. 20	169
-------	-----

1 CHRONIQUES

29. 29	90
--------	----

JOB

12. 22	169
14. 1-6	169
28. 11	169
34. 21-22	169
37. 18	48

PSAUMES

106. 13-23	160
139	169
143. 3-5	169
144. 3	169

PROVERBES

I. 6	141
------	-----

ESAÏE

3. 23	48
6. 5	60

6. 10	27
9. 14	92
11. 9	163
27. 9	93
28. 1	160
29. 8	93
29. 11-12	65
44. 3	159
44. 25	93
45. 22	62
46. 12	63
49. 1	170
59. 20-21	62
63. 17	63

JÉRÉMIE

1. 5	169, 172
4. 2	62
5. 2	62
12. 3	169
14. 14	92
22. 15	160
23. 7	62
23. 15	92
23. 24	169
31. 34	163

EZÉCHIEL

2. 4	63
11. 19	63
14. 6	62
18. 30-31	62
33. 12-16	62
39. 29	159
43. 3	43

DANIEL

2. 19-45	160
4. 8	160
4. 18	160
5. 11	160
5. 14	160

OSÉE

4. 6	93
13. 5	169

JOËL	
2. 28	159, 160
AMOS	
3. 2	169

HABACUC	
2. 14	163
ZACHARIE	
4. 6	159

10. 10	93
13. 4	160
MALACHIE	
2. 7	93

APOCRYPHES

TESTAMENTS	
<i>Lévi</i> 18. 5	163
<i>Nephtali</i> 4. 3	163
4 MACHABÉES	
1. 16	154
ORACLES SIBYLLINS	
3. 103	42
3. 556-557	60

3. 811	42, 141
SAGESSE	
	50, 65, 73, 74
3. 26	152
7. 22-29	68-70
7. 26	100
4 ESDRAS	
7. 98	93, 164

ECCLÉSIASTIQUE	
12. 10-11	98, 100
ODES DE SALOMON	
7	165
13	50, 65, 66-68, 73, 74, 112

NOUVEAU TESTAMENT

MATTHIEU	
5. 8	60, 93, 163
7. 1-2	176
7. 22	160
7. 23	169
11. 25	65
13. 15	27
23. 17	65
25. 34	171
26. 72-74	173
MARC	
16. 17-18	160
LUC	
6. 37-38	176
6. 39	65
22. 22	171
JEAN	
1. 18	93
5. 37	93
6. 45	93
6. 63	64
14. 26	64
16. 12-15	64
18. 15	173
18. 16	173
ACTES	
2. 16-21	160

2. 23	171
4. 28	171
10. 46	160
17. 22-31	152
17. 27	162
19. 6	160
22. 3	188
ROMAINS	
1. 8	158
1. 21	27
1. 23-25	160
2. 17-20	161
2. 20	60
8. 11	178
8. 18	162
8. 25	17, 162
8. 28-30	59
8. 29	51, 184
8. 29-30	170
9. 11-12	59, 171
9. 23-24	59, 171
11. 2	171
11. 3-4	171
11. 25-26	171
11. 26	62
11. 29	171
12. 2	30, 63
12. 3	174
14. 13-23	159
16. 25-27	171

1 CORINTHIENS ¹	
1. 5	158
1. 26	188
1. 17 à 4. 24	174
2. 6	178
2. 6-16	64
2. 7	139, 140
2. 9	163
2. 14-15	64
2. 15	64, 174
2. 16	178, 190
2. 17-20	161
3. 1, 2	179
4. 1	178
8. 1	158, 162
8. 2	158, 162
8. 3	53, 60, 165, 170, 175
8. 7	158, 159, 162
8. 10	158
8. 11	158, 162
8. 12	162
9. 16	189
9. 22	188
11. 7	29, 184
11. 31-32	174
12. 8	158, 159
12. 10	92
12. 31	162
13. 1-3	182
13. 2	92, 162, 179

¹ Nous n'avons pas cru devoir donner toutes les références relatives à 1 Cor. 13. 12 et 2 Cor. 3. 18, étant donné que ces deux versets font l'objet de l'ensemble de cette étude.

13. 3 182
 13. 8 92, 158, 182
 13. 9 162, 182
 13. 10 17, 92, 177
 13. 11 92, 177, 182
 13. 13 45, 53, 151,
 162

14. 1-6 92
 14. 19-20 179
 14. 21 160
 14. 24-39 92
 15. 23 163
 15. 27-28 163
 15. 34 161
 15. 49 29, 184
 15. 51-55 30, 163

2 CORINTHIENS ¹

1. 13-14 174
 2. 14 158
 2. 16 189
 3. 25-33, 64
 3. 7 27
 3. 7-8 19, 25
 3. 13 26, 27
 3. 14-18 28
 3. 15 26
 3. 16 26, 27
 3. 17 27, 28
 4. 4 27, 29, 31, 32,
 184
 4. 6 31, 32, 63,
 158, 184
 4. 7 190
 4. 15 114
 4. 16 30
 4. 16 à 5. 10 17
 4. 18 17
 5. 6, 7 17, 162
 6. 6 158
 8. 7 158, 159
 10. 5 158
 11. 1-15 161
 11. 4 189
 11. 5-6 161
 11. 6 158
 12. 1-10 161
 12. 11 161
 12. 15 175

GALATES

1. 6 62
 1. 15 169
 1. 16 189

4. 8 160
 4. 9 60, 160, 167,
 168, 170, 175
 4. 19 60

EPHÉSIENS

1. 4 171, 172
 1. 5 171
 1. 11 171
 1. 15 158
 1. 15-17 23
 1. 18 27
 2. 5 64
 3. 3 178
 3. 4 178
 3. 11 171
 3. 17 60
 4. 13-14 179
 4. 17-19 160
 4. 18 27, 160
 5. 32 178, 179
 6. 19 178

PHILIPPIENS

1. 9 158
 2. 5 51
 3. 7 160
 3. 8 162
 3. 12 174, 189
 3. 21 30, 51

COLOSSIENS

1. 4 158
 1. 15 184
 1. 26 171
 1. 27 60, 179
 2. 3 60, 93
 2. 17 17, 184
 3. 10 30, 63, 184
 3. 21 30
 4. 3 179

1 THESSALONICIENS

1. 3 158
 1. 8 160
 4. 5 à 5. 10 174
 5. 19-21 64
 5. 23 178

2 THESSALONICIENS

1. 3 158
 1. 5 162

2. 13 59, 171, 172
 2. 14 59

1 TIMOTHÉE

1. 5 158
 1. 11 158, 189
 6. 16 93
 6. 20 60, 93

2 TIMOTHÉE

1. 9 59, 172
 2. 19 169

TITE

1. 14 62
 1. 16 161

PHILÉMON

5 158

HÉBREUX

1. 1 92
 3. 8 27
 8. 5 17, 184
 9. 23 184
 9. 26 172
 10. 1 17, 184
 12. 14 93, 164

JACQUES

1. 17-25 50, 57, 58, 65
 71-74, 113

1 PIERRE

1. 1-2 171
 1. 10-12 171
 1. 20 171

2 PIERRE

2. 20 160

1 JEAN

3. 2 30, 63, 93,
 163

APOCALYPSE

13. 8 171
 17. 8 171
 22. 3-4 60, 93, 163

¹ Voir note page ci-contre.

LITTÉRATURE GRECQUE ET LATINE

Acta Andreae, XV.	22, 137
Acta Johannis, XCV.	113

AETIUS

Plac., I, Prooem., 2	154
III, 5, 11	20, 131
IV, 14, 2	131

AGRIPPA

De occulta philos., I, 6, 14. . .	83
-----------------------------------	----

ANATOLIUS

Comment. sur 2 Cor. 3. 18. . .	23
--------------------------------	----

APOLLODORE

II, 4, 2.	77
-------------------	----

APULÉE

Apol., XIII, 8	103
XIII-XV	83
XIV, 1-7	135
XIV, 8	98, 135
XV, 4-7	101
XV, 12, 15	133
XLII, 6	81
Met., XI, 30	51

ARETHAS

De Apoc., XVII, 707 d.	22, 143
--------------------------------	---------

ARISTIDE

Or., XIII	136
---------------------	-----

ARISTOPHANE

Acharniens, 1124-1129	77-78
Grenouilles, 61	141, 143
Nuées, 752	83
Paix, 17	142

ARISTOTE

De insomniis, 2, p. 459 b. . . .	83
Rhétor., 3, 1405 b, 4.	142
Eth. Eud., VII, 12	154
Met., VII, 3	123

ARNOBE

Adv. gentes, V, 19	83
------------------------------	----

ARTÉMIDORE

Onirocriticon, II, 7	21, 82
--------------------------------	--------

ATHÉNÉE

XV, 687 c.	21
X, 452 a-c	143, 145

ST AUGUSTIN

De civ. Dei, II, 21	99
X, 28	55

CICÉRON

Divin., I, 64	153, 154
Ep. ad Atticum, II, 19	141
Fin., II, X, 32	99
V, XXII, 61	99
Leg., I, 24	153, 154
I, 59-61.	152
I, 61	154
7, 36	154
Nat. deorum, I, 37	153
I, 44	154
II, 22	170
II, 140	153
II, 153	153, 154
Off., I, 153	153, 154
II, 5	154
In Pisonem, 71	100
Rep., II, XLII, 69	99
Tusc., I, 52	153, 154
I, 64.	155
I, 65	153, 154
I, 69-70.	153, 155
I, 70	153
IV, 57	154
V, 7	154
V, 70.	152

CLÉANTHE

Hymne à Zeus	189
------------------------	-----

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Paedag., I, 6, 25-26	179
I, 9, 88.	107
Protrept., II, 18, 1	83
Quis div. salv., XXI, 7,	113, 152
Strom., I, 19, 94	89, 137, 140
Strom., VII, III, 13, 1.	113

CLÉMENT DE ROME

I, XXXVI, 2	22, 27, 74, 100, 152
-----------------------	----------------------

PSEUDO-CLÉMENT

Hom., XIII, 16	113, 152
--------------------------	----------

CLÉOMÈDE

Circul. doctr., II, 4	136
---------------------------------	-----

COLUMELLE

De re rust., VI, 35	115
-------------------------------	-----

PSEUDO-CYPRIEN

De mont. Sina et Sion, XIII	137
---------------------------------------	-----

DENYS L'ARÉOPAGITE

De cael. hier., III, 2	136, 147, 152
De eccl. hier., II, 3, 1	136, 147

DIOGÈNE LAERCE

Vitae, II, 33	20, 101
III, 39	20, 101
VII, 1	70
VII, 16.	20
X, 46	131
X, 123	154

Doxographi graeci (DIELS)

p. 273	154
p. 374	20
p. 405	131

EPICTÈTE

Diss., I, 3, 1-2	153
I, 3, 1-6	189
I, 4, 4	92, 180
I, 6, 1-40.	189
I, 9, 1-27.	189
I, 15, 8.	92
I, 16, 1-16	189
II, 8, 11	153
II, 14, 11-13	154
II, 14, 18.	173

II, 14, 19-20	153, 154
II, 14, 21.	106
II, 23, 40.	92
III, 7-17	92
Ench., 51, 1-2	92, 181

EPICURE

Epist., I	131
Epist. ad Menoec.	154

ESCHINE

C. Ctésiphon, 70, 512	141
Sur l'ambassade, 108.	142

ESCHYLE

Prom. ench., 609-610.	141
-------------------------------	-----

ESOPE

213, 339	115
--------------------	-----

EURIPIDE

Phoen., 1688	42, 142
------------------------	---------

EUSÈBE

Hist. Eccl., II, 17, 20	137
Praep. Ev.	109

EUTHYMIOS ZIGABENE

Comment. sur Matth..	98
------------------------------	----

FIRMICUS MATERNUS

De err. prof. relig., VI, 2	83
---------------------------------------	----

GALIEN

De morb. anim., 16, 2, 19	104
-------------------------------------	-----

GRÉGOIRE DE NAZIANCE

Or., VII	95, 137
--------------------	---------

GRÉGOIRE DE NYSSE

Comm. sur Matth.	98, 136, 152
--------------------------	--------------

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE

El. Orig., XI, 142	21, 24, 110, 152
------------------------------	------------------

C. HERMETICUM

I, 20	156
I, 21	156
I, 26	165
I, 28	156
I, 31	165

III, 3	155
IV, 4	177, 178, 179
IV, 5-6	155, 156
IV, 11	27, 155, 156
V, 1, 2, 3-8	155
VII, 1-2	27, 165
VII, 12	165
IX, 4	156, 165
IX, 10	156
X, 4-5	155, 156, 165
X, 6-8	156
X, 9	156
X, 15	156, 166, 167
XVII.	125
Ascl., 12	156
35-36	126, 127

HÉSYCHIUS

Lexique.	23, 142
------------------	---------

HIPPOCRATE

Progn. 1	171
--------------------	-----

HOMÈRE

Illiade, XIII, v. 340	78
Odyssée, XI, v. 602-605	115

IGNACE

Ep. aux Ephésiens, I, 1	179
XIV, 1	179
XV, 2	179
Ep. aux Philadelphiens, I, 2	179
Ep. aux Smyrniotes, IV, 2	179
X, 2	179
XI, 1, 2, 3	179
Ep. à Polycarpe, I, 3	179

Inscript. graec. (DITTENBERGER)

II, p. 653.	20
---------------------	----

Inscr. Pontis Euxini (LATYSHEV)

I, p. 108	173
---------------------	-----

ISIDORE DE PELUSE

Ep. I, 382	107
----------------------	-----

JAMBLIQUE

De Mysteriis, II, 10	81, 136, 152
III, 7	178
III, 29	136

JEAN CHRYSOSTOME

In Cor. homil.	18
------------------------	----

JUSTIN (ARCHAMBAULT)

Dialogue, VIII, I, p. 42	179
------------------------------------	-----

JUVÉNAL

IV, 13	41
------------------	----

LUCIEN

Hist. vr., I, 26	79
----------------------------	----

LUCRÈCE

De nat. rerum, IV, 230	131
----------------------------------	-----

MANILIUS

IV, 905.	166
------------------	-----

MARTIAL

VII, 13.	41
------------------	----

NICETAS CHONIATES

De Andron. Comneno, II, 9	22
-------------------------------------	----

NONNUS

Dionys, VI, 169-173	83, 136
VI, 201.	136

ORIGÈNE

C. Cels., VII, 38.	89, 140
VII, 50.	89, 140
In Eph. hom., I, 15-17	23
In Jer. hom., V.	18
XVI, 20	20
In Joh. hom., X, 43.	18, 89, 140
In Lev. hom., V, 1	121, 137
In Matth. hom.	18
In Thren. hom., CXVI.	23

Pap. graec. mag. (PREISENDANZ)

VIII, p. 45-47.	166, 168
-------------------------	----------

Pap. Oxyrh. (GRENFELL & HUNT)

XIII, 1609, 94	21, 26, 131
--------------------------	-------------

PAUSANIAS

VII, 21, 12	78-79
-----------------------	-------

PERSE

III, 66	153
-------------------	-----

PHÈDRE

I, 4	115
III, 8	103, 104

PHILODÈME (GOMPERZ)

De piet., 51. 153

PHILON

Abr.	181
122.	93
153.	41
Agric., 9	181
Cherub., 115	166
Decal., 105 41, 120, 152, 153, 154, 155	157
Deus immut., 151	157
Ebriet., 41-45	155
152.	157
Fug. et inv., 164-165	157
213.	41, 121
Jos., 87.	108
Leg. all., I, 94	181
III, 32-33.	120, 184
III, 95-103	155, 157
III, 101	21, 24, 120, 155
III, 140	180
III, 144	180, 181
III, 196	181
III, 234	181
Migr. Abr., 29.	181
46	181
98	107
190	22, 121
Mon., I, 4-6.	153
Mut. nom., 56.	157
Omn. prob. lib., 63	155, 181
83	155
Opif., 29-31	122
76	122, 127, 146, 170, 177
154.	156
Plant., 168	180, 181
Post. C., 5	119
Praem., 43-44	157
De somn., I, 2	170
I, 54	153
I, 60	153, 155
II, 3	146
II, 9-10.	180, 181
II, 10	180, 181
II, 206	121
II, 234	178
Spec. leg., I, 26-27	41, 121, 184
I, 49	157
I, 54	153
I, 96	157
I, 200	143
I, 219	98, 108, 109, 121
Vit. cont., 78	41, 109, 113, 122
Vit. Mos., II, 138	107
139.	98, 108
190.	170

PINDARE

Fragm., 165. 141

PLATON

Alcibiade, 132e-133c 110, 118, 152, 154	
Apologie, 21b	142
Banquet, 211b	117
Cratyle, 432b-d	117
439a-440b.	117, 154
Euthyphron, 5d-11a	117
Lois, XII, 966c-d	154
Ménon, 72a-73a	117
Parménide, 130b	117
Phédon, 65c.	117
75d.	117
99d.	118
100a	118
102d-103c	117
Phèdre, 247b	117
255d	117, 118
Philèbe, 23c.	117
30c-d	117
58a.	154
République, III, 402b	118
V, 477a-478c	154
VI, 507b	117
VI, 508d-e	154
VI, 510a	117, 184
VII, 514a-517a	117, 118, 184
VII, 527b.	154
X, 596d-e.	115, 117, 135
Sophiste, 239c-240d	116
248e	117
Théétète, 172b-177c	117
176a-b	54
176c	154
206b	154
206d	117
Timée, 46b-c	116
50c.	123
52a-d.	117, 124
71b.	98, 116
72c.	98

PLAUTE

Epidicus, 382-389 102

PLINE LE JEUNE

Epist., II, 17, 4. 41

PLOTIN

Enn., I, 1, 8	125
I, 1, 12.	54, 115
II, 4, 11	123
III, 6, 7	123, 124, 125

III, 6, 13	124, 125
III, 6, 14	124, 125
III, 6, 18	123
IV, 3, 11	124, 152
VI, 4, 12	125
VI, 5, 8	123

PLUTARQUE

Amat. 19	129, 130
Apophtheg. init.	99, 131
De audiend. poet., 2	154
De cohib. ira, 6	105
Conjug. praecepta, 14	99, 130
25	101
De facie lunae, 3	98, 130
De genio Socratis, 22	129
Is. et Isid., 1-2	156, 157
76	41, 98, 128, 145
80	98
De liber. educ., 20	99, 106
De plac. philos., XX, 7	98, 128, 130
Ad princ. iner. 5	41, 128, 130, 152
Pyth. orac., 25	42, 141
30	42, 141
Quaest. conv., V, 1	130
V, 7, 4	83, 115
VI, 9	22
VIII, 3	98
De rect. rat. audiend., 8	106
(Fragm. incert.) 48	106, 113

(PS.-PLUT.)

Epist., III, 5	20, 131
IV, 14-15	131

PORPHYRE

Ad Marcellam, 13	22, 63, 51, 52-55,
59, 62, 99, 111, 252, 166, 167	
16	54
21-22	51, 166, 167
24	51

Présocratiques (DIELS-KRANZ)

p. 24	83
p. 216, 20	101

PROCLUS

In Remp., I, p. 290	83
-------------------------------	----

SCHOLIASTE D'ARISTOPHANE

Acharniens, V, 1121-1129	22, 77-78
Nuées, 752	83

SÉNÈQUE

De benef., VI, 23, 5	171
--------------------------------	-----

De clem., I, 1	104
De ira, II, 36, 1	104, 113
III, 36, 1	105
Qu. nat., I, praef., 5	155
12	153
13	154
I, 3, 6	133
I, 3, 11-13	131
I, 4, 1	131
I, 4, 2	132
I, 5, 1	133, 134
I, 5, 5	133
I, 5, 9	133
I, 5, 14	134
I, 6, 2	134
I, 6, 4	132, 134
I, 6, 5	134
I, 7, 2	134
I, 13, 1	133
I, 13, 2	133
I, 15, 7-8	132, 134
I, 15, 13	131
I, 16, 2	134
I, 16, 9	134
I, 17, 1	134
I, 17, 2-3	135
I, 17, 4	104, 113, 135
II, 45, 1	154
IV, 9	41
IV, 13	41
De prov., I, 2	189
IV, 90	41
Epist., IV, 2	92, 180
XXXI, 8	154, 155
XLI	60
LXXIV, 28	154
LXXXVI	41
LXXXVIII, 24, 28, 30	133, 154, 155
LXXXIX, 4	154
XC, 2	154
XC, 25	41
XC, 34	154
XCIV, 50	181
XCV, 47, 49, 50	154
CIV, 22	154
CX, 7	154
CXXIV, 10	92, 180, 181

SEXTUS EMPIRICUS

Adv. math., VIII, 103	143
IX, 19	131
Pyrrh. hyp., I, 48	21

SOCRATE

Hist. eccl., III, 23	55
--------------------------------	----

SOPHOCLE

Oedip. R., 393	142
1525	42, 142

SPARTIEN

Vit. Didii Juliani, VII, 10	90, 94
---------------------------------------	--------

STOBÉE

I, 21	101
I, 30	20
I, 52	131
II, 198	92, 180

Stoicorum veterum fragmenta

(ARNIM)

I, p. 66.	20
-------------------	----

TÉRENCE

Adelphoe, 413-420	102
426-429	102

TERTULLIEN

Adv. Prax., 14	144
16	94
De anim., 53	41
C. Marc., V, 11	18, 23

THÉOPHILE

Ad. Aut., I, 2, 7-9	98, 99, 152
-------------------------------	-------------

THÉOPHYLACTE

In Matth., V, 8	98, 152
---------------------------	---------

TIMÉE LE SOPHISTE

Lexique.	142
------------------	-----

ZOSIME (BERTHELOT)

II, 260-266	50, 51, 55-65, 66-74, 112, 152, 166
-----------------------	--

TABLE DES AUTEURS

A

ABT, A. 76, 81
 ACHELIS, H. 9, 37, 43, 75, 77, 81,
 89-94, 139, 140, 144, 186
 ALBANI, J. 12
 ALFORD, H. 18, 41
 ALLO, E. B. 19, 41, 178
 ALMQVIST, H. 63, 113, 115, 136, 176
 AMANDRY, P. 76, 84, 85, 86
 AMELINEAU, E. 157
 ARNIM, H. VON 11, 20

B

BACHMANN, PH. 19, 41, 43, 44, 115,
 140
 BARNES 66
 BASSET, S. E. 76, 119, 142, 144
 BATTIF, L. P.-LABOURT, J. 66
 BAUDEMENT 80
 BAUDISSIN, W. 38
 BAUER, W. 18, 20, 48, 160
 BAUMANN, E. 168, 169
 BAUMEISTER, A. 48
 BEER, G. 66, 68
 BEHM, J. 18, 22, 37, 49, 50, 55, 75,
 89, 94, 97, 115, 139, 178
 BENDEL, J. 19
 BERNARD 66
 BERTHELOT, M. 55, 56, 57, 58, 75,
 112
 BERTRAM, G. 92, 168, 169, 177, 180
 BILLERBECK, P., voir STRACK, H. L.
 BLASS, F., -DEBRUNNER, A. 20, 29,
 139
 BONSIIVEN, J. 19, 61
 BOUCHÉ-LECLERC, A. 75
 BOUSSET, W. 49, 70, 165, 166, 169,
 177, 179
 BRANDT, W. 50
 BRASILLACH, R. 189
 BRÉHIER, E. 21, 120, 157, 170
 BRUNOT, A. 12, 19, 61, 174, 175

BRUSTON, CH. 66
 BULTMANN, R. 12, 53, 67, 152, 160,
 167, 168, 169, 170, 174

C

CALVIN, J. 18, 36
 CERFAUX, L. 16, 18, 19, 28, 29, 36,
 159, 160, 174, 180, 184, 186, 188
 CHAINE, J. 71, 72, 113
 CHARLES, R. 68, 70
 CONYBEARE, F. C. 66
 COOK, A. B. 48, 84, 86
 CORSEN, P. 12, 19, 20, 22, 37, 49,
 52, 53, 54, 61, 119
 CRAMPON, A. 19
 CRAWLEY, A. E. 48
 CROISSET, M. 109
 CRONERT 105
 CUMONT, F. 172

D

DEDEN, D. 180
 DE GRANDMAISON, L. 177, 179, 180
 DEISSMANN, A. 33
 DEISSNER, K. 18, 177
 DE LA COSTE MESSELIÈRE, P. 84
 DELATTE, A. 22, 76, 77, 78, 79, 80,
 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 94, 95, 115
 DE WETTE 144
 DE WITTE, J. 48
 DHORME, E. 38
 DIBELIUS, M. 71
 DIELS, H. 11, 83, 101, 131, 154, 179
 DIES, A. 154
 DUENSING, A. 66
 DUMONT 48
 DUPONT, J. 8, 13, 16, 18, 19, 20, 22,
 23, 24-33, 35, 38, 39, 40, 41, 42,
 43, 45, 46, 47, 49, 51, 52, 53, 54,
 55, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 67, 74,
 75, 76, 89, 92, 93, 97, 100, 109,
 115, 119, 136, 139, 146, 152, 155,
 157, 160, 166, 167, 170, 171, 172,
 176, 181, 184, 186

E

ERASME, D. 19
ERNOUT, A. 102

F

FESTUGIÈRE, A. J. 16, 52, 55, 58,
64, 125, 127, 154, 155, 156, 166,
167, 168, 170, 172, 173, 178
FLACELIÈRE, R. 84
FLEMMING, J. 66, 67
FRANKENBERG, W. 66, 67
FRAZER, J.-G. 115
FRIES, S. A. 66
FURTWÄGLER A.-REICHOLD K. 84

G

GANSZYNIEC, R. 75, 78, 80
GAUTHIER, L. 70
GEFFCKEN, F. 105
GERHARD, E. 48
GODET, G. 18, 39
GOMPERZ, T. 153
GRENFELL, B. P., et HUNT, A. S. 21
GRESSMANN, H. 66, 68, 166
GRIMME, H. 66
GUHL, E.-KONER, W. 48
GUIGNEBERT, CH. 177, 178, 180, 181
GUITTON, J. 8
GULIN, E. G. 38
GUNKEL, H. 66, 68

H

HALLIDAY, W. R. 76, 77
HARNACK, A. 39-41, 43, 44, 66, 67,
68, 144
HARRIS, R. 66, 67
HATCH, W. H. P. 144
HAVET, L. 103
HEINRICI, G. 18, 28, 36, 144
HEYLEN, V. 12
HOENNICKE, H. 68
HOFFMANN, E. 18, 115, 119
HOLLAND, L. B. 84, 85
HOPFNER, TH. 76, 78, 80, 157
HUMBERT, J. 20
HUNGER, J. 77

J

JACQUIER, E. 71

K

KITTEL, G. 13, 18, 20, 22, 31, 37,
41, 42-44, 77, 148, 184
KROLL, J. 155
KURFESS, H. 12, 20, 49, 55, 57, 73,
167

L

LABOURT, J., BATTIFOL, P. 66
LA FONTAINE, J. 115
LATYSCHEV, B. 173
LEHMANN, A. 76
LEHMANN, E. - FRIDRICHSEN, A. 92,
115, 139
LEISEGANG, H. 109
LIDDELL, H. - SCOTT, R. 18
LIENART, A. 19, 61, 62
LIETZMANN, H. 19, 33, 139, 178
LIPPMANN, E. O. VON 55
LOISY, A. 66, 177
LUTHER, M. 19

M

MACCHIORO, V. 78, 87
MARMORSTEIN, A. 43, 48, 83
MARROU, H. I. 7, 175
MARTY, J. 71, 73
MAYOR, J.-B. 71
MAZON, P. 141
MEYER, E. 18
MYLONAS, P. M. 48

N

NAVARRÉ, O. 175
NEGELEIN, J. VON 75, 184
NELIS, J. 174
NETOLICKA, V. 37
NOCK, A. D. - FESTUGIÈRE, A. J. 125
127, 172
NOETSCHER, F. 38
NORDEN, E. 49, 68, 119, 151, 153,
155, 165, 166, 174, 175, 176, 187

O

OEPKE, A. 180
OESTERLEY, W. O. E. - ROBINSON, T.
H. 68
OLTRAMARE, A. 60, 92, 101, 103, 104,
105, 107, 132, 175

P

PERRY, A. S. 13, 119
PLUMMER, A. 19, 113
PRAT, F. 18, 63, 170
PREISENDANZ, K. 168
PREISS, T. 65
PREUSCHEN, E. 89, 140
PRUCKER, E. 38, 151, 155, 158, 160
PUECH, A. 157

Q

QUILLET, A. 84

R

REITZENSTEIN, R. 9, 12, 16, 18, 22,
 36, 45-48, 49-75, 152, 155, 157, 165,
 166, 169, 177, 178, 186
 RIESENFELD, H. 12, 38
 RIESS, E. 55
 RITTER, C. (& PRELLER, L.) 131
 ROBBINS F. E. 84, 86
 ROBERT, L. 173
 ROBERTSON, A. (& PLUMMER, A.) 140
 ROPES, J. H. 71
 ROSTOVITZ, M. 88
 RUDBERG, G. 13, 115, 119

S

SCHLATTER, A. 19, 161
 SCHLEMM 105
 SCHMID, W. 176
 SCHRENK, G. 172
 SCHULTHEISS, F. 66, 68
 SEEBERG, R. 12, 13, 119
 SMITH, H. R. W. 85
 SPITTA, FR. 66, 68
 STAEBLIN, G. 93, 163
 STÖLTEN, W. 66

STRACK, H. L. - BILLERBECK, P. 41,
 42, 44, 45
 STRAUB, W. 12, 33

T

TOUSSAINT, C. 8, 9, 49, 177, 188, 189

V

VERBEKE, G. 64, 178
 VIGOUROUX, F. 48
 VOLZ P. 163

W

WEISS, B. 18
 WEISS, J. 13, 28, 37, 49, 92, 115,
 119, 139, 140, 141, 165, 174, 177,
 178, 180
 WESTPHAL 18
 WIDMANN, H. 176
 WIGGERS, R. 109
 WORELL, W. H. 66
 WUNSCH, R. 75

Z

ZELLER, E. 122

TABLE DES TERMES GRECS

Α

ἀγάπη 51
 ἀγνοέω 153, 160, 166
 ἀθανασία 156
 αἰνιγμα 17, 33, 37, 41, 42, 44, 60, 75,
 76, 89, 94, 129, 136, 139-150
 αἰνιγματικῶς 89
 αἰνιγματῶδες 143, 146
 αἰνιγμός 141, 143, 145
 αἰνίσσομαι 142
 αἶνος 142
 αἰρέω 172
 αἴσθησις 155, 178
 ἀκροατής 73
 ἀλήθεια 51, 161
 ἄλογος 155, 178
 ἄμορφος 125
 ἀνάβασις 156
 ἀνακεκαλυμμένος 19, 25, 28, 32
 ἀνάκλασις 32, 128, 131, 136
 ἀνακλάω 32
 ἀνὴρ 177, 179, 180
 ἀνταύγεια 128, 130
 ἀπατικός 116
 ἀπαύγασμα 70
 ἀποθεῶν 156
 ἀπορροία 70
 ἄρτι 93, 163, 165
 ἀσώματος 122, 123, 125, 126, 128, 145
 ἀτμίς 70
 αὐτός 28, 29, 32, 34
 ἀφανής 122
 ἀφορίζω 170
 ἀψυχος 145

Β

βλέπω 17, 89-90, 92, 139-141, 150,
 162

Γ

γινώσκω 45, 51, 52, 53, 101-114, 135,
 152, 156, 157, 160, 163, 165, 166,
 167, 168, 169, 174, 175, 177, 178
 γλῶσσα 159
 γνωρίζω 155, 165, 166

γνῶσις 31, 32, 45, 46, 50, 60, 65,
 67-68, 93, 151-164, 165, 167, 173,
 177, 178, 180
 γνωστικός 180
 γνωστός 173
 γράμμα 64

Δ

διά 41, 42, 139
 διόπτρα 41
 δηλῶ 143, 145
 δόξα 18, 19, 26, 28, 29, 30, 31, 32,
 33, 34, 35, 46, 61, 63, 65, 67

Ε

εἶδησις 156
 εἶδος 17, 40, 41, 123, 124, 125, 129,
 140, 162
 εἶδωλον 45, 50, 115, 118, 119, 120,
 121, 123, 125, 130, 131, 134, 136
 εἰδωλοποιῖαν 116
 εἰδωλοποιός 116
 εἰκὼν 28, 29, 32, 34, 35, 63, 70, 115,
 130, 148, 155, 181, 184
 ἐκλέγομαι 171, 172
 ἐκλόγη 171
 ἐλευθερία 72
 ἐλπίζω 162
 ἐλπίς 66
 ἐμφαίνομαι 116
 ἐμφασίς 121, 131
 ἐν 42, 139
 ἐνοπτρίζω 22, 23, 54, 74
 ἐπιγινώσκω 59, 165, 174
 ἐπίγνωσις 30
 ἐπιστήμη 155, 156
 ἐπομαι 154
 ἔρω 67, 129
 τὰ ἐσόμενα 92, 93
 ἔσππτρον 44
 ἔσχατος 172
 εὐσέβεια 156
 εὐσεβής 156

Ζ

ζῶον 155, 178

Θ

θέα 155, 156
 θεός 31, 62, 93, 155
 θεόω 156, 165

Κ¹

καθαρῶς 121
 καλέω 170
 κάλυμμα 19, 25-28, 30, 31, 34, 150
 καταβόλη 171
 κατανόησις 155
 κατόπτοιμαι 23
 κατοπτρίζω 18, 19, 20-33, 34, 36, 54,
 61, 100, 150, 188
 κατοπτρομαντεία 75
 καυχάομαι 161
 κόρη 76
 κόσμος 50, 126, 127, 171
 κύριος 18, 19, 22, 28, 30, 32, 34, 35,
 62, 63, 66

Μ

τὰ μέλλοντα 17, 121, 170, 184
 μεμνημένος 178
 μεταμορφώω 28, 30, 32, 33, 51, 54, 61
 μίμημα 115, 129, 130, 148
 μορφή 51
 μόρφωσις 161
 μυστήριον 139, 140, 178, 180

Ν

νήπιος 92, 95, 177, 178, 179, 181
 νόμος 72, 184
 νοῦς 21, 30, 32, 123, 155, 156, 177,
 178
 νῦν 163

Ο

ὁδός 162
 οἰκοδομεῖν 162
 ὁμοίωμα 142
 ὀπτρίζομαι 22
 ὀράω 23, 150, 157, 165
 ὄψις 74, 146, 156, 157

Π

παίγνιον 125
 παιδίον 76
 πάντες 27-28
 παραβόλη 142
 παρακύντω 72
 πίστις 17, 51, 159, 162

πνεῦμα 50, 51, 56, 61, 63-65, 68,
 69, 73, 177
 πνευματικός 161, 178
 προγινώσκω 170, 171
 προγνώσις 171
 προνοία 170
 πρόσωπον πρὸς πρόσωπον 17, 19, 25,
 31, 32, 34, 40, 46, 47, 92
 προφητεία 159
 πωρῶω 62

Σ

σαρκικός 178
 σάρξ 64
 σεβαστόγνωστος 173
 σκία 17, 117, 120, 121, 123, 184
 σοφία 110, 139, 156, 159, 178
 σοφός 180, 181
 σπεκλαρίον 41
 στοιχεῖα 51
 στόμα κατὰ στόμα 40, 46, 94
 σῶμα 17
 σωτηρία 172
 σωτήριος 156

Τ

τέλειος 59, 72, 73, 92, 95, 177, 178,
 179, 180, 181, 184
 τελειότης 180
 τελέειωσις 177
 τετελέσμενος 178
 τότε 163, 165
 τυφλώω 32

Υ

ὑποκειμένη 122
 ὑπόνοια 142

Φ

φανερὸς 122
 φαντάζομαι 116
 φάντασμα 117, 123, 125, 136
 φανταστικός 116
 φρόνησις 156, 181
 φυσικόω 162
 φωτισμός 31, 136

Χ

χάρισμα 51
 χρόνος 156, 172
 χῶρα 124

Ψ

ψεῦδος 124, 125

¹ Ne figurent pas dans cet index les termes servant à désigner le miroir : κάτοπτρον, ἑσώπτρον.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Avant-propos</i>	7
<i>Notice bibliographique</i>	11
<i>Abréviations</i>	15

Chapitre premier. VOIR AU MOYEN D'UN MIROIR

A. Les textes	17
B. Le sens du verbe κατοπτρίζεσθαι	20
La thèse du P. J. Dupont	24
C. 1 Cor. 13. 12 et 2 Cor. 3. 18	33

Chapitre II. REVUE DES HYPOTHÈSES

A. L'Ancien Testament	38
La Bible hébraïque : thèses de Harnack (39), Kittel (42); difficultés (43)	
La Bible grecque : thèse de Reitzenstein (45)	
B. Les sources grecques	48
Mystique hellénistique : thèse de Reitzenstein	49
L'Épître de Porphyre (52), Zosime l'Alchimiste (55), l'Ode de Salomon (66), le Livre de la Sagesse (68), l'Épître de Jacques (71)	
La catoptromancie	75
Les textes (77), les monuments (84); la thèse d'Achelès (89); difficultés (91).	
Conclusion	95

Chapitre III. L'IMAGE DU MIROIR DANS LA LITTÉRATURE HELLÉNISTIQUE

A. La clarté du miroir	97
B. Le miroir comme instrument de la connaissance de soi. .	101
Plaute et Térence (102), Phèdre (103), Sénèque (104), Plutarque (105), Épictète (106), Philon (107), le néoplatonisme (109)	

C. Vision indirecte	115
Platon (115), Philon (119), Plotin (122), le Recueil Hermétique (125), Plutarque (127), Sénèque (131), Apulée (135)	
D. Conclusion	137

Chapitre IV. VOIR EN ÉNIGME

Le sens du mot	141
Vision d'une énigme	145
Conclusion.	147

Chapitre V. 1 COR. 13. 12. EXAMEN DU CONTEXTE

A. Connaissance de Dieu selon saint Paul	151
Thèmes hellénistiques (152); thèmes judaïques (158)	
B. L'antithèse connaître - être connu	164
Le milieu hellénistique (165), le milieu juif (168), langage populaire (172); la formation de l'antithèse (174)	
C. L'antithèse enfant - homme parfait.	177
Conclusion.	182
Conclusion générale.	185
Table des citations : Ancien Testament, Apocryphes, Nouveau Testament	191
Littérature grecque et latine	194
Table des auteurs	200
Table des termes grecs	203

Achévé d'imprimer
le 27 août 1957
sur les presses de l'imprimerie
Delachaux & Niestlé s. a.
Neuchâtel (Suisse)

